أورحو ٦

النصُّ الكتابيُّ والنصُّ القرآنيُّ: التشكُّلُ والحقيقة

أعمال المؤتمر اللاهوتيّ السادس في الجامعة الأنطونيّة

حزيران ٢٠١١

جوزف بو رعد
جوزف نفّاع
جيهان عامر
حسين ابراهيم
دانيال عيُّوش
رضوان السيِّد
شفيق جرادي
عادل تيودور خوري
عبد الجبّار الرفاعي
عبد الرحمن الحاج
عدنان المقراني
عيسى دياب
نايلة أبي نادر
هادي محفوظ
وجيه قانصوه

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

أورحو ٦

النصُّ الكتابيُّ والنصُّ القرآنيُّ: التشكُّلُ والحقيقة

أعمال المؤتمر اللاهوتيّ السادس في الجامعة الأنطونيّة

حزيران ٢٠١١

إشـراف

الأب جوزف بو رعـد

جوزف بو رعد
جوزف نقّاع
جيهان عامر
حسين ابراهيم
دانيال عيُّوش

رضوان السيِّد
شفيق جرادي
عادل تيودور خوري
عبد الجبّار الرفاعي
عبد الرحمن الحاج

عدنان المقراني
عيسى دياب
نايلة أبي نادر
هادي محفوظ
وجيه قانصوه

٢٠١٢

محتويات الكتاب

الافتتاح

كلمة رئيس الجامعة

الأب أنطوان راجح

كلمة منظِّم المؤتمر

الأب جوزف بو رعد

كلمة رئيس الجامعة

الأب أنطوان راجح

إنَّه المؤتمر اللاهوتيُّ السادس لكلِّيَّة العلوم اللاهوتيَّة والدراسات الرعائيَّة، وهو يكرِّس بمنهجيَّته وتوجُّهه وموضوعاته ثابتَين أساسيَّين يجسِّدان رسالة الكلِّيَّة كما أرادتها الجامعة والرهبانيَّة، وكما رسَّخها طوال السنوات الماضية عميدها الأب جوزف بو رعد ومجلس الكلِّيَّة. الثابتان هما:

١. الارتقاء بالموضوعات اللاهوتيَّة من كفايات الكرازة والرعويّات إلى مستوى البحث الأكاديميِّ رغم ما يعتري هذا الخيار من صعوبات جسام، بعضها متأتٍّ من ضعف البنى البحثيَّة الناطقة بالعربيَّة، وبعضها الآخر متأتٍّ من توقُّعات المجتمع. يريد مجتمعنا المؤمن من اللاهوت إجابات لا أسئلة، تأكيدات لا أشكلة. يريد منه مسكِّنات للقلق الإيمانيِّ لا منبِّهات للقلق الفكريّ. يريد منه منشِّطات للعصبيَّة الهويَّتيَّة لا آفاقًا لشبائك الغيريَّة. أمام التحدِّيات هذه، أخذت كلِّيَّتنا الخيارَين الصعبَين: الأوَّل، قضى بأن تدرِّس وتبحث بالعربيَّة إسهامًا في توسيع البحث العلميِّ فيها وتوكيدًا لكوامن العقلانيَّة والإبداع التي صنعت ريادتها سابقًا والتي يمكن استنهاضها لصناعة ريادة جديدة. والثاني أن تطمح إلى أعلى مستويات الأكاديميَّة في طرح الإشكاليّات متحدِّيةً التوقُّعات المجتمعيَّة التي أشرت إليها، ساعيةً إلى تطوير تيك التوقُّعات ورفع مستوى التطلُّب الفكريِّ في الأوساط المؤمنة.

٢. الثابت الاستراتيجيُّ الثاني هو تكريس هذه الكلِّيَّة منبرًا للانفتاح على الآخر، وتوجيه اهتماماتها شطر الغيريَّة لا الذات. فمنذ مؤتمرها حول **التصوُّف والظواهر التقويَّة** الذي انعقد في العام ٢٠٠٦، برهنت انهمامها بالغيريَّة داخل الإيمان الواحد، فانكبَّت على تغاير التجارب الإيمانيَّة وطرق مواءمتها وتناظرها مع التعبير الإيمانيِّ الرسميّ. ففي الإيمان لغة فصحى ولغات محلِّيَّة

متنوِّعة بقدر تنوُّع التجارب، والعقل اللاهوتيُّ الحقُّ هو الذي يستعقلها جميعها. وفي **كلام في الكلمة**، مؤتمر الكلِّيَّة الثالث الذي انعقد نهاية العام ٢٠٠٧، والذي خُصِّص لسرِّ التجسُّد، أفسحت الكلِّيَّة المجال لغيريَّة أكبر فاقتفت أثر فكرة الميلاد في الدينَين المسيحيِّ والإسلاميِّ من جهة وفي التعبيرات الفنِّيَّة من تشكيل وشعر وسينما وإعلان من جهة ثانية. والعام الماضي انهمَّت **بالعنف في الكتب المقدَّسة** في اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، متسائلة عن ميكانيزمات تسويغ العنف ضدَّ الآخر داخل الأديان الثلاثة، وعن دلائل توظيف تهمة إباحة العنف من ضمن أسلحة الصدام الدينيّ.

أمّا مؤتمر هذا العام فمخصَّص كما تعرفون لدراسة **النصوص المقدَّسة**، يقارب أبرز محطّات صيرورتها ما هي عليه، والمبادئ التي يعملها الفكر اللاهوتيُّ – مسيحيًّا كان أم إسلاميًّا – في استعقال الوحي من حيث هو تجربة، وفي تأويله من حيث هو قول، وفي التعاطي معه من حيث هو سلطة عقديَّة ومكوِّن لهويَّة جماعة. كما يقارب المؤتمر إشكاليّات التوتُّر بين مصدر النصِّ الأزليِّ المستعلي على الصيرورة ومتلقِّيه المحكومين بمحدوديَّة اللغة والزمان والجغراف، وإشكاليَّة الخطِّ الفاصل بين تأويله للإحاطة ما أمكنت الإحاطة بما قاله وتقويله ما لم يقله.

وبعد، يعتبر ليفيناس أنَّ لا معنى للقول اللاهوتيِّ خارج همِّ الآخر أي همٍّ ما يتخطّى قدرة الأنا على الاستيعاب والاختزال. العقل اللاهوتيُّ الحقُّ هو عقل يعي أنَّه مسكون بالغيريَّة المطلقة، باللامتناهي، وأنَّه محكوم بالتعاطي مع ما يفيض عن ملكاته. ووعيه استعصاء موضوعه على الموضعة الكاملة هو ضمانة مناعته ضدَّ التعصُّب والدوغمائيَّة. بذا يغدو العقل اللاهوتيُّ لا نقيض العقل العلميِّ، بل مثاله في الاتِّضاع المعرفيِّ ومقاومة ما يسمِّيه باشلار الإمبرياليَّة الإبستمولوجيَّة، ولذا تبقى كلِّيَّة العلوم اللاهوتيَّة في قلب الجامعة الأنطونيَّة جبهة متقدِّمة في ميادين الانفتاح على الآخر، والبحث الأكاديميِّ بالعربيَّة، والانحياز للتواضع والصرامة اللذين يليقان بالفكر الجامعيّ.

أرحِّب بكم في جامعتكم الأنطونيَّة مشاركين آتين من جامعات لبنانيَّة زميلة وجامعات عربيَّة وأجنبيَّة. وألفاظ "عربيّ" و"لبنانيّ" و"أجنبيّ" هي هنا من باب تحيَّة التنوُّع لا غير. فأنتم ونحن مواطنو أمَّة واحدة هي جمهوريَّة الفكر، تلك التي حدَّدها Vigneul-Marville عام ١٧٠١ في كتابه *Mélanges d'histoire et de littérature* بأنَّها "تتألَّف من ناس من كلِّ الأمم، من كلِّ الأوضاع، من أيِّ جنس، تتداول فيها كلُّ اللغات". جمهوريَّة الفكر شيء من الملكوت، يزول فيها شيء من بابليَّة اللغات والقوميّات، ولا يعتدُّ فيها باختلاف سوى التفوُّق في الحقّ. أليست هذه اللغة الواحدة التي لا تقيم وزنًا لاختلاف ولا لتفاوت، ولا تريد أفقًا ولا معيارًا سوى الحقِّ، هي ذلك المثال الملكوتيُّ الذي تحدَّث عنه بولس الرسول في رسالته إلى أهل غلاطية:

"ليس يهوديٌّ ولا يونانيّ. ليس عبد ولا حرّ. ليس ذكر وأنثى" (غل ٣:٢٨)؟

نحن هنا بصفتنا مواطنين في ملكوت الفكر، لنا على الرغم من الآفاق الاختصاصيَّة والدينيَّة واللغويَّة والقوميَّة التي نأتي منها وطن مشترك هو إيماننا بالعقل وبالإنسان، ولنا كلاهوتيِّين وفقهاء وبحّاثة في فلسفة الدين مشترك إضافيٌّ هو انفتاحنا على المقدَّس، أي على ما فوق العقل وما بعد العقل... طالما لم ينتهك الإنسان.

أهلاً بكم وألف شكر لتلبيتكم دعوة جامعتنا، وإذ أتطلَّع معكم إلى مؤتمرات مستقبليَّة، أكرِّر شكري للأب العميد جوزف بو رعد، بل واعتزازي بأخوَّته الناصعة، وشكر من عاونه في تحضير هذا اللقاء، وأتمنّى للمؤتمر النجاح وللمؤتمرين دوام العطاء.

كلمة منظِّم المؤتمر

الأب جوزف بو رعد

ربِّ، مَن يستطيعُ فَهْمَ غِنَى كلِّ كلمةٍ من كلماتِكَ؟

إنَّ ما نفهَمُهُ منها لأقلُّ كثيرًا مِمّا يَفوتُنا. كالعِطاشِ الذّين يُروُونَ ظمأهُم من يَنبُوع.

آفاقُ كلمتِكَ كثيرة، كآفاق مَن يبحثونَ فيها.

... إنَّ مَن يحصلُ على حِصّةٍ من هذا الغِنى، فلا يَظُنَّ أن ليسَ في كلمةِ اللهِ إلاّ ما وَجَدَهُ هُوَ، بل أحْرى بهِ أن يتيَقَّنَ أنَّهُ هوَ ما استطاعَ أن يَكْشِفَ فيها إلاّ شيئًا من أشياء.

وإذا اغتَنى بالكلمة، فلا يحسَبَنَّ أنَّ غِناهُ أفقَرَها.

(أفرام، **تفسير الدياتسارون**، الفصل الأوّل، المقطع التاسع عشر)

تعبِّر هذه الخواطر لأفرام السرياني، أحد أكبر أعلام كنيسة أنطاكيا من القرن الرابع ميلاديّ، عن موقف من النصِّ الكتابيِّ يصلح اعتماده كمنطلق لقراءة كلِّ نصٍّ دينيّ. يزاوج هذا الموقف بين التقديس والتداول، بين الإجلال والتناول بل والغرف كما يغرف الظمآن من معين ماء. يستثمر أفرام الشاعر هذه الاستعارة ليدلَّ بشكل أوضح على خصب هذا النصِّ وقدرته على رفد الوافد إليه بمقوِّمات الحياة، ليدلَّ على بعدَين فيه، منظور وغير منظور، وعلى فيض يروي ظمأ كلِّ عابر سبيل من دون أن ينضب، وعلى استحالة استنفاده من قبل من يستقي منه... موقف فيه الكثير من التواضع والامتنان أمام سرِّ تواصل الخالق مع مخلوقاته، سرِّ احترامه لمحدوديَّتهم دون أن يُحدَّ بها.

وبعد، يشكِّل النصُّ المقدَّس حجر الزاوية في بناء المفاهيم وصقل الهويَّة الدينيَّة ولا سيَّما في الديانات السماويَّة. إنَّه الأساس والمصدر والمرجع الأخير لكلِّ قول في الدين. لكن ورغم أهمِّيَّته هذه، نادرًا ما دخل هذا النصُّ في لائحة موضوعات الحوار بين من يسمِّيهم القرآن الكريم باسمه، أي أهل الكتاب. حسبي أنَّ أحد أسباب هذا الغياب هو وفرة الموضوعات الأكثر إلحاحًا والأقرب إلى الهمِّ

الاجتماعيّ الآنيّ في واقع متأزّم كواقعنا (كالسلام والعنف وحقوق الإنسان وإلخ). يفوت المحاورين أنّ هذه المواضيع، على أهمّيّتها، تبقى تفصيليّة وجزئيّة إذا ما قورنت بمسألة النصّ الدينيّ الذي يقوم مقام المصدر والمرجع كما ذكرنا آنفًا.

يهدف هذا المؤتمر إلى الإسهام في سدّ بعض من هذا الفراغ وذلك بإلقاء الضوء على طبيعة النصّ الدينيّ وموقعه في كلٍّ من المسيحيّة والإسلام، بالتوقُّف عند مراحل تكوّنه (منذ تلقّيه، إلهامًا أو وحيًا، حتّى إقراره كتابًا مقدّسًا)، والتفكُّر في تركيبته ووظيفته، وتبيان المبادىء المعتمدة في فهمه، في كلٍّ من الديانتَين. كما وأنّه يتطلّع إلى خلق واحة تفكُّر يطغى عليها الهمُّ الأكاديميُّ المعرفيُّ المتفلّت من مستلزمات التبشير والدفاع، وتتّسع، مفهوميًّا ومنهجيًّا، لعرض هادىء وشامل للقراءات والمواقف الإيمانيّة المرتبطة بالنصّ الدينيّ، التقليديّة المتداولة منها والمحدّثة. أمّا المنهج المعتمد فهو إستيضاحيٌّ في حياديّته ورفضه للأفكار المسبقة، نقديٌّ يقف على مسافة واحدة من المعطى الدينيّ الأوّليّ والمواقف المتعدّدة منه على السواء، حداثيٌّ في انفتاحه على أصالة التعدُّد والاختلاف بين المنظومات الدينيّة وداخل كلٍّ منها.

إنّ اظهار هذه التعدُّديّة هو الخطوة الأولى في مسيرة حوار بناء وفاعل إذ أنّ لا حوار بين جماعات لا حوار داخلها. إنّها محاولة لإلقاء نظرة احترام وتودُّد خارج أسوار خصوصيّاتنا على الحوار القائم في المساحة الإيمانيّة الأخرى، مغامرة معرفيّة ما وراء بحارنا عسى أن نعود منها بحبٍّ وتقدير للأرض الجديدة التي اكتشفنا وبتوسيع رحاب الأرض التي أبحرنا منها.

نأمل أن تسهم هذه المقاربة في توسيع مساحة النظر في النصّ الدينيّ، والكشف عن مناطق خصوبة فيه كانت منسيّة أو لا مفكّرًا فيها، وإظهار تاريخيّة النصّ وراهنيّته في آن معًا، ونتطلّع إلى الارتقاء بفكرنا الدينيّ إلى آفاق التفكُّر الإيمانيّ بالسرّ الأوّل والأعظم، ألا وهو انخراط المطلق في تاريخنا البشريّ المتحرّك والمحدود... لكنّنا نحرص على أن نميّز بين المقاربة الأكاديميّة التي نريدها للمؤتمر، ومنهج الحوار الدينيّ، إذ لكلٍّ منهما معاييره وقواعده. حسبنا أن

ننتقل بحوارنا الإيمانيِّ من غرفة الضيوف إلى المساحات الأخرى من المنزل حيث يقيم كلٌّ منّا ويفرح ويتردَّد ويخاف ويشكّ.

نلفت أخيرًا إلى أنَّ خلفيَّة خيار حصر هذا المؤتمر بباحثين عرب ليست لا الانغلاق ولا تجاهل إسهامات الحضارات الأخرى الأساسيَّة في تكوُّن الهويَّتين المسيحيَّة والإسلاميَّة بل التأكيد على ما يجمعنا كمسلمين ومسيحيِّين مشرقيِّين أي لغتنا الأمُّ الواحدة التي نعبِّر فيها عن إيماننا بالله الواحد بكلِّ تلاوين هذا التعبير.

من الناحية المنهجيَّة تتوزَّع جلسات المؤتمر الثماني على أربعة محاور:

١. تجربة الوحي أو التنزيل
٢. تكوُّن النصِّ الدينيِّ
٣. مبادىء تأويل النصِّ الدينيِّ
٤. تلقِّي النصِّ وفهمه في الحاضر

يتناوب في معالجة كلٍّ من هذه المحاور متخصِّص في العلوم الكتابيَّة وآخر في العلوم القرآنيَّة، ويترك بعدهما المجال للنقاش والتعقيب.

تلك هي باختصار خلفيَّة مؤتمرنا وأهدافه.

أختم بشكر كلٍّ من أسهم في الإعداد لهذا المؤتمر: إدارة الجامعة الأنطونيَّة وعلى رأسها الأب أنطوان راجح ومعاونيه الإداريِّين والأكاديميِّين وأخصُّ منهم الأستاذة بسكال لحود لمؤازرتها القيِّمة والمتخفِّية، كما ومجلس كلِّيَّة العلوم اللاهوتيَّة والدراسات الرعائيَّة. أخصُّ بالشكر الصديقَين العزيزَين الدكتورة نايلة أبي نادر والدكتور وجيه قانصوه اللذين لهما الفضل الكبير في إنضاج فكرة المؤتمر، وأمينة سرِّ الكلِّيَّة الآنسة تانيا عبدالله على تأنِّيها في متابعة الأمور اللوجيستيَّة. وأخيرًا أشكر كلَّ الزملاء المحاضرين وأخصُّ منهم الآتين من بعيد.

إنَّ ما نفهمه معًا من القول الإلهيِّ لأقلُّ كثيرًا ممّا يفوتنا، لكنَّه بالطبع أكثر وأخصب وأليق بالإله ممّا يفهمه كلٌّ منّا لوحده. فالانكباب على الوحي من زوايا

مختلفة لا يكمل دائرة دلالات الوحي ولا يستنفدها ولكنَّه يؤشِّر حكمًا إلى فيض وعود المعنى الكامنة في الكلمة عن قدرات القلب التي يحفَظها، واستعصائها على انقلاب غيرتنا عليها إرادة وصاية وحصريَّة. بذا ينتقل موقع النصِّ في المنظومة الدينيَّة من بؤرة الحرفيَّة والإقصاء إلى منبع واجب احترام الاختلاف، لا خبثًا ولا ممالقة، بل احترامًا لمن ارتضى أن يفلش بين قوله وفهمنا له مسافة تأويل يذرعها العقل والإيمان حَجًا إلى ميعاد المعنى. وبذا يبقى شُرّاح القول أدِلاّء إليه لا أوصياء عليه.

المحور الأوَّل

تجربةُ الوحيِ أو التنزيل

الوحيُ بين الإلهيِّ والأنسنة

الشيخ شفيق جرادي[1]

يشكِّل الدين بما هو انتظام معنويٌّ وروحيٌّ حاجة ملموسة في حياة الناس، وفي الوقت الذي تنقسم فيه الأديان إلى ما يتمحور حول الإيمان بوجود حقيقيٍّ وموضوعيٍّ للإله، وتلك التي لا تكترث بمبحث محوريَّة الإله؛ فإنَّ المائز بين القسمَين يقوم على مقتضى العلاقة مع الوحي وفهمه. فالوحي هو سبيل التواصل بين الموجودات وبين الله في الأديان الوحيانيَّة. ولا تقف المسألة عند هذا الحدِّ في ما يخصُّ تأثير الإيمان بالوحي، إذ إنَّ المائز بين دين ودين، في تصنيف الأديان الوحيانيَّة، يعود أيضًا إلى نوعيَّة فهم الوحي وطبيعة بناء العلاقة الإيمانيَّة به.

فهناك من يكتفي باعتبار الإيمان مجرَّد حالة نزوع نحو المطلق، ولا موضوعيَّة أصلاً لخطاب إلهيٍّ مباشر أو بواسطة مع الخلائق، خاصَّة منها الإنسان. وهذا النحو من مسار الإيمان قد يعبِّر عن نفسه بجماعات تمارس سلوكًا ارتياضيًّا خاصًّا بغية الحصول على الاستنارة، ثمَّ من الاستنارة تقيم خطوط التقسيم لطبقات الناس ونمط العلاقة بينهم، بحيث يتشكَّلون كدين أو طائفة محدَّدة.

وقد يعبِّر نفس هذا المسار عن نفسه بمجهود تأويليٍّ فلسفيٍّ أحيانًا، وأحيانًا أخرى بتأويل ظاهراتيٍّ للدين والوحي والنبوَّة يحاكم أصل التفسير الدينيَّ المبنيَّ على النصِّ المُلهَم أو الموحَى. وهذا ما نجده عند الذين ناقشوا مسألة الوحي والكلام الإلهيِّ ليخرجوا بمفاد عنوانه: أنَّ قضيَّة الوحي بما هو الكلام الإلهيُّ تعاني من أزمة عدم اتِّساق منطقيٍّ، والوحي في أفضل أحواله هو قيمة إنسانيَّة يسقطها الإنسان على حياته المعنويَّة. أمّا أصحاب الاتِّجاه التأويليِّ الظاهراتيِّ الذين سمحوا لأنفسهم بمحاكمة النصِّ الموحى، فقد انطلقوا من زاوية منهجيَّة تنظر لموضوع الوحي من خارج النصِّ لتقرأه مجرَّد ظاهرة حادثة في التاريخ، وتتعاطى، بموجب

---

[1] خرِّيج حوزة قُمّ المقدَّسة، أستاذ فلسفة في الحوزة العلميَّة ورئيس معهد المعارف الحكميَّة للدراسات الدينيَّة والفلسفيَّة.

ذلك، مع الوحي باعتباره تصعُّدات ذهنيَّة ونفسيَّة تنكشف على عالم الروح بسبب علوٍّ وسموٍّ نفس العارف، أو الوليِّ، أو النبيِّ. والنبيُّ عندهم هنا كغيره عبقريٌّ فاضت نفسه بذكائها.

إلاّ أنَّ ما يعنينا هو الوحي بحسب منظار دين توحيديٍّ هو الإسلام. وقد نتعرَّض لبعض اتِّجاهات فهم الوحي حسب الحاجة المنهجيَّة أو التوصيفيَّة لتقرير الكيفيَّة التي قدَّم فيها علماء المسلمين مسألة الوحي والكلام الإلهيّ.

ولا يخفى أنَّ اللغة العربيَّة لها دور حسّاس في الكشف عن دلالة المفردة أو المفهوم الذي يتمُّ علاجه في البيئة الدينيَّة أو الثقافيَّة العربيَّة والإسلاميَّة.

لذا، لا يسعنا إلاّ الانطلاق من مفردة التحديد اللغويِّ لمعنى الوحي، وإن كان بعض المفكِّرين المسلمين، من أمثال مرتضى المطهريِّ، اعتبروا أنَّ الوحي من المصطلحات الشرعيَّة التي صيغت دلالتها في بيئة خاصَّة للأدبيّات الإسلاميَّة. لذا، فإنَّ اللغة تساعد على فهم المعنى، لكنَّها لا تمتلك صلاحيَّة إعطائنا تمام دلالته. وهذا ما سعى الراغب الأصفهانيُّ لتبيانه من الحيثيَّة اللغويَّة ومن الدلالة الإستعماليَّة التي وردت في القرآن الكريم. وذلك عندما قال إنَّ أصل الوحي، الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة، قيل: أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرَّد عن التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمل ذلك على قوله تعالى عن زكريّا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم ١٩: ١١)[٢].

وهنا من المفيد الإشارة إلى أنَّ الوحي قد يصحُّ على فعل الإيحاء أو على الأمر الموحى. وحسب كتاب العين قد تكون بمعنى البعث، أو الإلهام. ومن جملة ذلك استفاد المصطفويُّ أنَّ الأصل الواحد في المادَّة هو إلقاء أمر في باطن غيره سواء كان الإلقاء بالتكوين أو بإيراد في القلب، وسواء كان علمًا أو إيمانًا أو نورًا أو وسوسة أو غيرها. وسواء كان بواسطة أو بغير واسطة ويفيد العلم واليقين[٣].

---

[٢] الراغب الأصفاني، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق ابراهيم شمس الدين، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ٢٠٠٨، ص ٥٨٦.

[٣] مصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن**، ذي القربي، ص ٨٥٨.

ثمَّ يأخذ بتفصيل موارد استعمال الوحي فيذكر:

الوحي في التكوين: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾ (الزلزلة ٩٩: ٤،٥).

وبالنسبة للحيوان: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ (النحل ١٦: ٦٣).

وفي الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلاَئِكَةِ﴾ (الأنفال ٨: ١٢).

وفي الشياطين: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ (الأنعام ٦: ١٢١).

وفي مدَّعيات كاذبة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ (الأنعام ٦: ٩٣).

إنَّ في الوحي إلزام وتكليف يجب اتِّباعه: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس ١٠: ١٥)... ولا يخفى أنَّ الوحي يوجب شهودًا بالقلب.

في العمل بالوظيفة والعبوديَّة: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيتَاء الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء ٢١: ٧٣).

في المعرفة والحكمة: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ (الإسراء ١٧: ٣٩) ، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ﴾ (الشورى ٤٢: ٥٢)... ولا يخفى أنَّ المعارف الإلهيَّة لا سبيل إلى معرفتها حقَّ المعرفة إلاَّ بالوحي من الله عزَّ وجلَّ وتعليمه بالشهود اليقينيِّ القلبيِّ...

وفي الحقائق الإلهيَّة المتعالية: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم ٥٣: ٩،١٠،١١)... قلنا: إنَّ الوحي هو شهود القلب ويدلُّ عليه التفسير برؤية الفؤاد.

وفي الوحي للأنبياء والرسل: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء ٤: ١٦٣،١٦٤)... وقد يكون البيان بإيجاد كلام، أو بمخاطبة ملك، أو برؤيا منام، إذا انتهى كلٌّ منها إلى تأثير ونفوذ قاطع في القلب كالوحي، حتّى يكون ذلك البيان حجَّة تامَّة من الله تعالى.

وفي الوحي للأنبياء في الأمور المتفرّقة: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ﴾ (الشعراء ٢٦: ٦٣).

وفي الوحي لنبيِّنا في القرآن:﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى ٤٢: ٧).

فالقرآن الكريم ممّا أوحي إلى نبيِّنا (ص) وهو النازل من الله العزيز المتعال بألفاظه ومفاهيمه وسبق أنَّه معجز لفظًا ومعنى... إذا تحقَّق النزول بواسطة صوت، أو ملك، أو رؤيا، أو منام، أو في مكاشفة، فلا بدَّ أن تنتهي إلى حصول شهود في القلب، حتّى يتحقَّق الإطمئنان الكامل واليقين الكامل.

وفي الوحي في التوحيد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء ٢١: ٢٥). ولا يخفى أنَّ التوحيد في العقيدة يلازمه العبوديَّة وخلوص العمل له.

وفي الوحي للأفراد المختلفة غير الأولياء: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾ (المائدة ٥: ١١١).

وفي الوحي في موارد شخصيَّة أو عرفيَّة اجتماعيَّة، لا إشكال في تحقُّقه بوسائط مختلفة[٤].

---

[٤] مصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن**، المجلَّدان ١٣ و١٤، ص ٥٦ إلى ٦٢ (النقل بتصرُّف).

فمن مجموع موارد الاستعمال القرآنيِّ للوحي نستكشف بعض الأمور:

أوّلاً، أنَّ الوحي قد يأتي بمعنى الجعل التكوينيِّ الذي فطر الله مخلوقاته عليه ورسم لهم بموجبه مسارات سننه، فانتظموا في أصل وجودهم بموجب تلك السنن.

ثانيًا، أنَّ الوحي هو إلقاء من خارج النفس إلى القلب، وقد يكون مصداق الوحي صادقًا فيكون إلهيًّا، وقد يكون كاذبًا فيكون وسواسًا وزيغًا.

ثالثًا، إذا ثبت المصدر الصادق للوحي فإنَّه تترتَّب عليه آثار نفسيَّة من السكون واليقين والطمأنينة، وأخرى سلوكيَّة من إلزام والتزام بالتكليف، ومعرفيَّة ترتبط بمعرفة الحقائق خاصَّة منها الإلهيَّة، وبالأخصِّ تلك التوحيديَّة التي بموجبها تندفع مسيرة الرسالة والنبوَّة والعصمة.

رابعًا، أنَّ الوحي هو كلام الله لخلقه إيجادًا وسننًا، وللناس هداية وتشريعًا، والأهمُّ معرفة تؤسِّس لعقل ووجدان يتكامل بالمعارف والأنوار الإلهيَّة. والكلام الإلهيُّ قد يأخذ أشكالاً متعدِّدة منها الألفاظ، لكنَّها، وبكلِّ الأحوال، تلبس لبوس المخاطَب في الوقت الذي يكون فيه المصدر (المخاطِب) هو العليُّ الحكيم الذي جرت سنَّة وحيه أن لا يكلِّم الناس إلاّ وحيًا أو بواسطة ملك أو من وراء حجاب. وهذا مفاد الآية ٥١ من سورة الشورى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ والتي ستكون محور المعالجة، إلاّ أنَّنا، وقبل ذلك، سنحاول أن نشير إلى محاولةٍ تأويليَّة-فلسفيَّة تقليديَّة تحدَّثت حول الوحي بما هو محوريَّة الإنسان الذي يستقطب في واقع وجوده المعنويِّ كلَّ معنى بما فيه تلك الوقائع الإلهيَّة الغيبيَّة من مثل "الوحي". كما علينا أن نلفت إلى الطريقة التي استثمرت فيها التأويليَّة الظواهريَّة لهذا التأويل الفلسفيِّ التقليديِّ في دفع إشكالاتها الفلسفيَّة المستفادة من لسان فلسفيٍّ حداثويٍّ غربيٍّ بالغالب، والعمل على بناء نظريَّة خاصَّة في معنى الوحي.

١. النظريَّة الفلسفيَّة التقليديَّة للوحي

كثرت الكتابات الفلسفيَّة في المناخ الإسلاميِّ حول شرح موضوع النبوَّة والوحي، وتقاطرت بمجملها حول الخيال، والخيال الخلاّق، والخيال الجزئيِّ الذي

تتمتّع به نفس النبيّ السامية. بحيث يمكن القول: إنّ من مجمل ما قيل هناك أساسان للمبحث: النفس وقدرة الخيال النبويَّة فيها، والاتّصال بالعقل الفعّال بما هو يفيض من علومٍ ومعارف تنعكس على صفحة نفس النبيّ صورًا جزئيَّة.

إلاّ أنَّنا لن نستغرق في تفصيل هذا المسار البيانيّ للقراءة الفلسفيَّة للوحي، وسنقتصر على آخر ما وصلت إليه المدرسة الجامعة للإتّجاهات الفلسفيَّة (الحكمة المتعالية)، والتي ذهبت للقول:

إنّ النفس والروح إذا بَعُدت عن الاستغراق بالاشتغال في عالم المحسوسات ووجدت فرصة للفراغ، إرتفعت عنها الموانع، واستعدَّت للإتّصال بالجواهر الروحانيَّة الشريفة العقليَّة التي فيها نقوش جميع الموجودات المعبَّر عنها باللوح المحفوظ، أو الجواهر النفسيَّة والقوى الانطباعيَّة، من البرازخ العلويَّة التي فيها صور الشخصيّات الماديَّة والجزئيّات الجسمانيَّة. فإذا اتَّصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صور الأشياء...[٥]

أمّا كيف تحصل هذه الفعاليَّة؟ فبسبب أنّ النفس الإنسانيَّة ذات وجهَين: وجه إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإذا كان الغالب عليها جهة القدس، فلا بدَّ أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك تشرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة. لأنّ أحدهما متَّصل بالآخر. وأنّ جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون إلاّ صورة متخيَّلة، "لأنّ عالم الشهادة كلّها متخيَّلات". "والنفس بقوَّتها الخياليَّة هي بمنزلة القوَّة المحرِّكة في هذا العالم"[٦].

---

[٥] صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتصحيح سيِّد جلال الدين أشتياني وسيِّد حسين نصر، ص ٤٧٠.

[٦] المصدر السابق، ص ٤٧١.

لكن هنا تبقى ملاحظة دقيقة وهي أنَّ المتخيِّلة إذا ضعفت، "بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه وكان وحيًا صريحًا، وإن قويت المتخيِّلة واشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل"[7].

وبلغة فلسفيَّة تفتح المجال للتصالح مع النصِّ الدينيِّ، تخلص النظريَّة إلى ما يلي:

إنَّ كلَّ إدراك هو ضرب من الوجود، فشدَّة التعقُّل وكماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدرة ومجاورة المقرَّبين والاتِّصال بهم والانخراط في سلكهم. وشدَّة القوَّة المصوِّرة فيه يؤدِّي إلى مشاهدة الأشباح المثاليَّة والأشخاص الغيبيَّة، وتلقِّي الأخبار الجزئيَّة منهم، والإطِّلاع على الحوادث الماضية والآتية بهم.

وشدَّة القوَّة الحاسَّة المساوقة لكمال قوَّة التحريك فيه يوجب انفعال الموادِّ عنه وخضوع القوى والطبايع الجرمانيَّة له.

فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون الإنسان بها قويَّ القوى الثلاث ليستحقَّ بها خلافة الله ورياسة الناس[8].

فبهذه الكمالات يصل المرء نبيًّا، أو وليًّا، أو عارفًا، إلى مشاهدة العقل المُلقي والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. وبهذا جاء أنَّه لم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك، بل في الوضوح والنوريَّة ومشاهدة الملك المفيد للصور العلميَّة. فإنَّ العلوم إنَّما يحصل في نفوسنا بواسطة الملائكة العلميَّة والعقول الفعّالة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾، فتكليم الله عباده، إشارة إلى إفاضة العلوم على قلوبهم بوجوه متفاوتة كالوحي والإلهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلِّمين[9].

تُبنى هذه النظريَّة إذًا على جملة مواصفات:

---

[7] المصدر السابق، ص ٤٧٢.

[8] المصدر السابق، ص ٤٨٠.

[9] المصدر السابق، ص ٤٨٤.

١. إنَّها نظريَّة فلسفيَّة تسعى لمقاربة النصِّ القرآنيِّ، وبالتالي فهي وإن تحدَّثت عن الوحي بما هو ملك، لكنَّها عبَّرت عنه بالعقل الفعّال، ثمَّ إنَّها ماهت بنحو ما بينه وبين النفس.

٢. إنَّها وإن حفظت دور الخيال، إلاَّ أنَّ الخيال فيها هو ما يتصل بحفظ الجزئيّات، وهو مستوى ضعيف عند النفس، ممّا يضطرُّ معه للتأويل، وقد بعدت هذه النظريَّة عن من قال: إنَّ العقل للفلاسفة إذ اعتبرت أنَّ كمالات العقل هي التي توصل لدرك تمام حقيقة الوحي، بل والتماهي معه.

٣. إنَّ الوحي يجد له مستودعًا عند الإلهام وعند كمالات النفس، لذا، فليس الوحي تصادفًا في الفعل الإلهيِّ يلحق نفسًا ما... بل إنَّه فعل يستجيب لحركة النفس في ترقِّيها مدارج الكمال.

٤. إنَّ التفسير الفلسفيَّ لم يلحظ سوى التجرُّد والفرديَّة، وبالتالي فلم يقدِّم ما يفسِّر التواصل مع شؤون الزمان والمكان والتاريخ، وبالتالي حراك الرسالة بين الأمم والشعوب، وهو ما يحتاج في منطق فهم الدين إلى تحديد.

٢. إرهاصات تأويل فلسفيٍّ-دينيٍّ جديد

إلتقطت التأويليَّة الفلسفيَّة الإسلاميَّة المعاصرة للدين، صيغة مثيلتها في الغرب لتقدِّم قراءة للوحي الإسلاميّ. ومن أجل إبراز مشروعيَّتها، فإنَّها تحدَّثت عن مقتضيات النظريَّة الفلسفيَّة التقليديَّة، وإنَّها تؤكِّد أنَّ الوحي هو مجرَّد ظاهرة إنسانيَّة تتسامى فيه النفس للإتِّصال بما في الإنسان من ودائع ربّانيَّة. وتقاطعت مع المعرفة النفسانيَّة واللاشعور الجمعيِّ أو الفرديِّ والأنا المتعالية لتبنِّي منهجيّات تأويليَّة وظاهراتيَّة نشأت في حاضنة العقل الحداثويِّ لإبراز مفادات بنت وصالاً بين العرفان والوحي لدى العارف والنبيِّ في علم النفس اليونغيِّ، وقد حشدت في طرحها جملة من المعطيات منها:

١. أنَّ التأويليَّة الدينيَّة في الغرب فرَّقت بين الاعتقاد الشعبيِّ في الوحي، والتي تفيد أنَّه اتِّصال من خارج ذات النبيِّ بالرسول والنبيِّ، وبين القول إنَّ الوحي هو تجربة يستحوذ فيها همٌّ أقصى على العقل الإنسانيِّ، ويخلق جماعة يعبِّر

فيها هذا الهمُّ عن نفسه في رموز الفعل والخيال والفكر... [فالوحي] هو الحدث الذي يتجلّى به الهمُّ الأقصى في همٍّ أقصى، عاصفًا بالوضع المُعطى ومحوِّلاً إيّاه في الدين والثقافة[10].

وهكذا يتحوّل الوحي إلى تجربة جماعة مهمومة بالهمِّ الأقصى وهو قيمة القيم الكماليَّة.

٢. إيلاء فكرة الخيال أهمِّيَّة أنثروبولوجيَّة أطلق عليها محمد أركون إسم المخيال. وأرجع إليها كلَّ قدسيَّة للقيم التي تلحق بالناس أفرادًا وجماعات، ومنه تستمرُّ حياة الوحي التراثيَّة "فعبر هذه العمليَّة التاريخيَّة والاجتماعيَّة والنفسانيَّة تغتني الذاكرة الجماعيَّة، ويمتحن المخيال الاجتماعيُّ ويظلُّ حيًّا"[11].

وتتداعى فكرة المخيال والخيال عند أبو زيد ليعتبر أنَّ تفسير النبوَّة اعتمادًا على مفهوم الخيال معناه أنَّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمُّ من خلال فاعليَّة المخيِّلة الإنسانيَّة التي تكون في الأنبياء بحكم الاصطفاء والفطرة أقوى منها عند من سواهم من البشر... فالأنبياء والشعراء والعارفون قادرون دون سواهم على استخدام فاعليَّة المخيِّلة في اليقظة والنوم على السواء[12].

ولعلّ هذا التحليل مقتبسٌ من ما ذهب إليه ريكور في الزمان والسرد من اعتبار أنّ الخيال يشكّل القالب التوليديّ للقوانين فينضبط بذلك مسار النبوّة في تشريعها على نفس قدم المساواة مع عبقر الشعر وتأمّلات الروح لدى الصوفيّة. ويصبح بالتالي النصّ المقدّس نحوًا خاصًّا من التراث، إلاّ أنّه ذاك الذي يولّد التراث في حركة الجماعة الإنسانيّة ومساراتها التاريخيّة.

---

[10] بول تيليتش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي، ط ١، ألمانيا-بغداد، منشورات الجمل، ٢٠٠٧، ص ٩٢.

[11] محمَّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١، ص ٦٢.

[12] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، ط ٤، بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ١٩٩٨، ص ٤٩.

وهكذا نكون مع تحوير خاصّ، بحيث يصبح الوحي تجلّيًا للمعنى في قلب الواقع البشريّ، وليس إبلاغًا من الله. ويصبح التاريخ البشريّ هو الذي يوحي بالله. لذا، فقد اعتبر شبستري أنّ الصيغة القائلة بأنّ الوحي إبلاغٌ هي صيغةٌ هدّامةٌ لمعطيات الوحي في الحياة الإنسانيّة، وبالتالي فلا يصحّ منّا التعامل معه كخطاب، إذ "الوحي لا يتحقّق على شكل خطاب، بل على شكل ظاهرةٍ يفهمها الإنسان مثل سائر الظواهر الأخرى، ويريد معرفتها بشكل موضوعيٍّ وعينيّ"[13].

وبهذا نصل للحلقة الأخيرة للكشف عن تأثير التأويليّة المعلمنة للدين، بحيث يتمّ الكلام حول وحيٍ جديد. ومنطلق ذلك أن لا إمكان فلسفيّ للحديث حول الكلام الإلهيّ بما هو متعالٍ، ثم، ثانيًا، إنّ مفاد كلمة آية يعني إشارة فهم هذا الاتّجاه منها أنّها رمزٌ يشير إلى ظاهرةٍ، وبالتالي علينا أن نقرأها كحدثٍ محكومٍ بالتاريخ أو ككيانٍ محكومٍ بالتحيّز. وكلّما تطوّرت المعرفة العلميّة، تطوّر وتولّد وحيٌ جديدٌ هو لاحقٌ وليس مؤسّسًا.

٣. الوحي في القراءة الإسلاميّة

أعتقد أنّ معالم هذه القراءة باتت شبه واضحة من تضاعيف ما مرّ معنا. لذا، فإنّي سأعمل على إيضاح بعض من ركائز القراءة ضمن نقاط:

النقطة الأولى: أنّ هناك فارقًا بين الوحي بمعناه التكوينيّ أو الجعليّ الذي يُفضي عن نفسه من خلال السنن، والوحي بما هو كلام إلهيٌّ خاصٌّ يلقيه البارئ سبحانه في روع بعضٍ من الناس بالطريقة التي عبّرت عنها الآية ٥١ من سورة الشورى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾؛ وهذا يعني أنّ الكلام الإلهيّ إنّما يرسله الله حصرًا من خلال هذه الأنماط الثلاثة:

١. الإلقاء الخفيُّ في الروع، بحيث تتّحد الذات المتلقّية مع الكلام المُلقى، أو النازل إليها فلا تتيه عن درك صدق المصدر.

---

[13] محمّد مجتهد شبستري، **قراءة بشريّة للدين**، تعريب أحمد القابنجي، ط ١، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩، ص ١٧٦.

٢. أو بطريقٍ خاصٍ تنكشف فيه الحقائق على نحو أتمّ.
٣. أو بواسطة رسول أمين هو المسمّى بأمين الوحي.

وهذا يقضي أنَّ الوحي من خارج الذات يأتي، لكنَّه يُحدث تغييرًا خاصًّا في الذات، لذا اشترطوا ضرورة أن تكون نفس أو روح المتلقّي قابلة لمثل هذا الفيض الوحيانيّ.

النقطة الثانية: أنَّ الكلام الإلهيَّ، وإن أخذ شكل التعابير والألفاظ كما هو المعهود عند الناس، لكنَّه يحافظ على علوٍّ وتسامٍ مصدره ﴿إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ دون أن يفارق أو يتشكَّل بالبعد البشريّ. ليجمع بين الخاصيَّتَين بإعجاز لا يستدعي تناقضًا، ذلك أنَّ ما هو بشريٌّ يحمل بذاته وجهًا تألُّهيًّا حقيقيًا، فلا يكون الكلام أمرًا ذهنيًّا، بل هو علم يمثِّل عين المعلوم الذي يصيغ حقيقة ذات العالم.

النقطة الثالثة: أنَّ حفظ الذكر الوحيانيِّ إنَّما يكون على مستوى المضمون بنزوله دفعة واحدة على قلب النبيِّ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾ (الشعراء ٢٦: ١٩٣). كما أنَّه مفردات تنزل سورًا ونجومًا ﴿وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه ٢٠: ١١٤). ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى﴾ (الأعلى ٨٧: ٦). ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة ٧٥: ١٧،١٨).

النقطة الرابعة: أنَّ تنزيل الآيات، وإن حاكى الوقائع والأحداث، إلاّ أنَّه تعامل معها كأمثال لِعبر تفيد في رسم الرؤية والأحكام والقيم والقانون، دون أن يخصِّص المورد الوارد، وأن يؤطِّر الزمان المبدأ الذي يفسِّره تداول الزمان وجريانه.

مفهومُ الوحيِ في الكتابِ المقدَّسِ

الخوري جوزيف نفّاع[1]

مقدّمة

عندما نتحدَّث عن نصٍّ "موحى"، تتبادر إلى ذهننا فورًا صورة ملاك يكلِّم نبيًّا؛ وهذا الأخير بيده ريشة يخطُّ الكلمات الإلهيَّة على رقٍّ جلديّ. فيكون بذلك، هذا النصُّ هو "كلام الله" الصادر مباشرةً من فمه. لطالما ترسَّخت هذه الصورة في الذاكرة المسيحيَّة الشعبيَّة وذاكرة الفنّانين، وبخاصَّة رسّامي عصر النهضة، فرسموا الإنجيليِّين وفوق رأسهم يطوف ملاك، يسرُّ في آذانهم كلامًا، وهم، وعلى وجوههم علامات الدهشة الإلهيَّة، ينظرون إلى البعيد، ويكتبون، في نفس الوقت، كلمات على الورق، وكأنَّ هذه الكلمات ليست لا منهم ولا هم كتبوها.

فهذا التواتر من فم الله إلى أذن النبيِّ فإلى يده فإلى النصِّ، يعطي الكتاب قيمة إلهيَّة مطلقة، تصونه من كلِّ عيب أو زغل أو تحريف. إلاّ أنَّ قراءة متمعِّنة ونقديَّة لنصوص الكتاب المقدَّس تُظهر لنا صورة مغايرة. فما هو مفهوم الوحي في الكتاب المقدَّس؟ وكيف تعبِّر النصوص نفسها عن هذا المفهوم؟ هل الإنجيل هو كتاب الله وكتاب يسوع المسيح؟ وكيف؟ هل يحمل لنا فعلاً أقوال يسوع وخبر أفعاله؟ لماذا هناك أربعة أناجيل إذًا؟ هل يمكن أن يكون الإنجيل مجرَّد ذكريات الكاتب عمّا رآه في أيّام يسوع؟ وإن كانت الحال كذلك، فمن يضمن لنا صحّة الذاكرة الإنجيليَّة؛ خصوصًا وأنَّ القارئ يجد فورًا، وبالعين المجرَّدة إختلافات واضحة ما بين الأناجيل الأربعة، حتّى في ما يخصُّ الخبر الواحد. حتّى أنَّ عدد النسوة اللواتي ذهبن ليطيِّبن جسد يسوع في القبر بعد صلبه يختلف بين إنجيل وآخر: ففي إنجيل يوحنّا نجد إمراة واحدة، مريم المجدليَّة، أمّا في متّى فهما إثنتان في مرقس ثلاثة، وفي لوقا هنَّ "نساءٌ" كثيرات. ومن ناحية أخرى، فالأناجيل هي مجرَّد جزء من الكتاب المقدَّس، وحتّى من العهد الجديد، فهناك مثلاً، رسائل بولس

---

[1] دكتور في اللاهوت الكتابيِّ وأستاذ الكتاب المقدَّس في عدَّة جامعات لبنانيّات.

التي تحمل كلامه هو وليس كلمات يسوع. وسفر أعمال الرسل كتبه لوقا عن رحلات بطرس وبولس. ونجد أيضًا رؤيا يوحنّا، يرى فيها الرسول رؤيا يعلنها هو أمام الناس. فأين الله في كلّ ذلك؟

وللإجابة على هذه المسألة سنلقي نظرةً فاحصة على منطلقات الوحي في المسيحيَّة، لندرس من ثمَّ بعض النصوص المتعلّقة بهذه المسألة. ولا بدَّ لنا من أن نقرأ تعريف السلطة الكنسيَّة الكاثوليكيَّة للوحي. وسنختم بأن نرى كيف تجمَّعت شيئًا فشيئًا سائر الأسفار لتكوِّن أخيرًا الكتاب المقدَّس الذي بين أيدينا اليوم.

وقبل البدء في خوض غمار هذه الدراسة، أريد أن أشير إلى أنَّ بحثي سيقتصر على دراسة حالة "الوحي" في العهد الجديد. لن أتطرَّق إلى نصوص من العهد القديم لأنَّ المجال لا يسمح لنا هنا أن نتوسَّع إلى هذا الحدِّ للمقارنة بين العهدَين. فعمليَّة تدوين العهد القديم أطول وأكثر تشعُّبًا من تدوين العهد الجديد. وهي تتطلَّب دراسة أطول بكثير من مقالتنا هذه. إلاّ أنَّه تجدر الإشارة إلى أنَّ نفس الجوِّ ونفس "الوحي" الذي نجده في العهد الجديد هو الذي قاد عمليَّة تدوين نصوص العهد القديم. من هنا، إذا ما فهمنا آليَّة الوحي في العهد الجديد، يمكننا أن نتلمَّس النمط الذي سار عليه مدوِّنو العهد القديم.

١. تكوين الوحي

أ- الفترة الشفهيَّة

ما يُلفت نظرنا أساسًا أنَّ يسوع لم يكتب ولا كلمة واحدة من كلمات العهد الجديد. فهو، وبحسب نصوص الأناجيل نفسها، قضى حياته في التجوال بين مدن الأرض المقدَّسة، واعظًا ومعلِّمًا وشافيًا المرضى[٢]. إذًا، لم يكتب يسوع ولا كلمة واحدة من الإنجيل. لا بل أكثر من ذلك، فهو لم يأمر تلاميذه يومًا بأن يكتبوا. بل

---

[٢] يذكر لنا إنجيل يوحنّا مرَّة واحدة فقط أنَّ يسوع خطَّ بإصبعه شيئًا ما على الأرض؛ عندما كان اليهود الفريسيُّون يسألونه حول رجم المرأة الزانية. لا نعرف ما الذي كتبه يسوع. البعض يعتقد أنَّه خطَّ على التراب خطايا أولئك الذين أتوا بالمرأة ليرجموها، فلقد أجابهم: "من منكم بلا خطيئة فليرجمها بحجر" (يو ٨: ٧). وفي جميع الأحوال، مهما كان ما كتبه يسوع فلقد كتبه على رمل الطريق ولقد زال إلى الأبد.

أرسلهم إلى العالم ليبشِّروا الناس ويخبروهم بما رأوا وبما سمعوا: "إذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمِّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس، وعلِّموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به" (مت ٢٨: ١٩-٢٠). لم يكن هناك أيُّ إرادة في الكتابة. وهكذا نجد أنَّ أوَّل عمل رسوليٍّ قامت به الكنيسة، بعد حلول الروح القدس على تلاميذ يسوع، أنَّ رئيس الرسل، بطرس، خرج من العلِّيَّة وأخذ يخطب في الحشود ويبشِّرهم بالمسيح[٣]. ويخبرنا سفر أعمال الرسل أنَّ الجماعة المسيحيَّة الأولى كانت مواظبة على سماع تعليم الرسل[٤].

ب- الكتابات الأولى

تدلُّ الدراسات النقديَّة على أنَّ أولى الكتابات المسيحيَّة لم تكن الأناجيل، بل رسائل بولس الرسول. وهذه الرسائل تعالج مشاكل الجماعات المسيحيَّة الموجَّهة إليها. فالرسالة تأتي في أغلب الأحيان جوابًا على رسالة وجَّهها المؤمنون لبولس أو أنَّ بولس نفسه استعلم عن أحوال الكنيسة فوجَّه إليهم رسالة لتشجيعهم على الالتزام، ككلامه مع أهل أفسس: "لقد سمعت بإيمانكم بالربِّ يسوع ومحبَّتكم نحو جميع القدِّيسين. لا أزال شاكرًا لأجلكم، ذاكرًا إيّاكم في صلواتي" (أف ١: ١٥-١٦)[٥]. ونراه أيضًا يتحرّى بتدقيق عن أحوال أهل تسالونيكي: "أرسلنا إليكم تيموتاوس... ليثبِّتكم ويعظكم... وأُرسلت لكي أعرف أيمانكم... أمّا الآن فلقد جاء إلينا تيموتاوس من عندكم وبشَّرنا بإيمانكم ومحبَّتكم" (١تس ٣: ٢-٦). أو يكتب أيضًا لتأنيبهم على أخطاء وقعوا فيها: "أطلب إليكم أيُّها الإخوة، بإسم ربِّنا يسوع المسيح، أن تقولوا جميعكم قولاً واحدًا، ولا يكون بينكم إنشقاقات، بل كونوا كاملين في فكر واحد ورأي واحد. لأنِّي أُخبرتُ عنكم يا إخوتي، من أهل كلوي، أنَّ بينكم خصومات" (١كو ١: ١٠-١١). ويصل الحال في بعض الأحيان إلى درجة عالية

---

[٣] راجع أع ٢: ١٤.

[٤] راجع أع ٢: ٤٢. ونذكر هنا خبر الشاب الذي كان جالسًا على حافَّة نافذة العلِّيَّة حيث كان بولس يعظ ويعلِّم. ولمّا أطال بولس الكلام إلى ما بعد منتصف الليل، غلب النعاس ذلك الشاب، فوقع من النافذة من الطبقة الثالثة وفارق الحياة. فما كان من بولس إلاّ أن نزل إليه وأعاد له روحه. راجع أع ٢٠: ٧-١٢.

[٥] راجع أيضًا ١كو ١: ٤؛ فيل ١: ٥.

من التأنيب، ككلامه مع أهل غلاطية، قائلاً: "عجبت لسرعة ارتدادكم عن الذي دعاكم بنعمة المسيح إلى إنجيل آخر، وليس هناك أنجيل آخر. غير أنَّ هناك قوم يزعجونكم ويريدون أن يحوّلوا إنجيل المسيح. فإن بشّرناكم نحن أو ملاك من السماء بغير ما بشّرناكم به، فليكن محرومًا. كما سبقنا فقلنا أقول الآن أيضًا: إن بشّركم أحد بغير ما قبلتم، فليكن محرومًا" (غل ١: ٦-٩)[٦].

نستنتج ممّا تقدَّم، أنَّ الكتابات الأولى في العهد الجديد لم تكن نتاج جلسات تأمّل صوفيٍّ ولا نتيجة ظهور إلهيٍّ فائق الطبيعة. بل هي نابعة من حسٍّ المسؤوليَّة الرسوليَّة التي يتحلّى بها بولس؛ وهمُّه الأوّل أن يثبِّت المؤمنين في إيمانهم وأن يُصلح من أحوالهم وقت الإعوجاج. ولكن، يلفتنا أيضًا أنَّ بولس يسمِّي هذه الرسائل نفسها إنجيله الخاصَّ[٧]، وهي نصوص موضوعة قبل كتابة الأناجيل الأربعة المعروفة. إذًا، كلمة إنجيل، لا تعني بالنسبة للكنيسة لا كلامًا خرج من شفتَي يسوع البشريَّتَين ولا خبرًا عنه أو عن حياته. بل الإنجيل هو التعليم الذي يقود المؤمنين إلى الخلاص الأبديِّ "الذي أعدَّه الله لمحبِّيه" (١كو ٢: ٩).

وكلمة إنجيل نفسها تحمل تمامًا هذا المعنى. فالكلمة هي من أصل يونانيٍّ "إيوانغيليون" (ευαγγελιον) وتعني "البشرى السارة". وهي بشرى تغيِّر حياة الإنسان إلى الأفضل. ففي الحضارة اليونانيَّة، كثر استعمال هذه الكلمة للدلالة على خبر ولادة طفل جديد في العائلة. فإن كان الوالد في الحقل مثلاً، يتراكض الصبية إليه صارخين "إيوانغيليون، إيوانغيليون" وكلُّهم أمل أن يعطيهم الوالد الجديد بعض حلويات أو قطعة نقود، جزاء هذه البشرى السارَّة. وهكذا في المسيحيَّة، إعتبر الرسل، وجميع المؤمنين معهم، أنَّ كلامهم عن "المولود الإلهيِّ" يسوع، عن أنَّ الله تجسَّد وأنَّه وُلد في وسطنا ليخلِّصنا وليغيِّر لنا كلَّ حياتنا الماضية، هي أفضل بشرى وأفضل ولادة.

---

[٦] راجع أيضًا ١طيم ١: ٣-٧.

[٧] راجع رو ٢: ١٦. لا أريد أن أدخل هنا في نقاش ما كان يقصده بولس الرسول في استعماله لعبارة "إنجيل" في هذه الآية. إلاَّ أنَّ ما هو واضح هنا أنَّ بولس يستعمل هذا التعبير ليشير به إلى نصوص مختلفة عن نصوص الأناجيل الأربعة. وهذه النصوص البولسيَّة لا تتكلَّم عن "حياة يسوع المسيح".

وأيضًا إن كان الرسل فقدوا كلَّ أمل لهم بسبب موت يسوع على الصليب، فإنَّهم عاشوا اختبارًا يفوق كلَّ تصوُّر ويتخطّى كلَّ العقول بقيامة المسيح من بين الأموات. هذا الانتصار على الموت رآه الرسل ولادة هائلة لهم وللعالم أجمع. فانطلقوا في كافَّة أنحاء المعمورة حاملين "إيوانغيليون" واحدة ووحيدة، صرخةَ فرح فاضت بها قلوبهم وصاحت بها ألسنتهم: "المسيح مات وقام". هذه العبارة، التي أطلقت عليها الكنيسة إسم "الكرازة الرسوليَّة" (Kerygma)، كانت بالنسبة لهم "كامل الوحي"، لقد انتصر يسوع على الموت، عدوِّ الإنسان الأكبر، وداس رأس الشيطان بقيامته من بين الأموات. هذا الوحي لم ينالوه لا من ملاك ولا من بشر، بل رأوه بأعينهم وسمعوه بآذانهم ولمسوه وأكلوه[٨].

كانت هذه الحقيقة كافية لتغيِّر كلَّ حياة الرسل ومن معهم. فأخبروا الجميع بها ودعوهم لقبولها، فتغيِّر لهم حياتهم وتعطيهم هم أيضًا ولادة جديدة. وهكذا نشأت الكنائس الأولى. وكان على الرسل أن يتابعوا المسيرة لتثبيت المؤمنين في حياتهم الجديدة، كما لم تخلُ حياة هذه الكنائس الفتيَّة من الصعوبات والأسئلة والخلافات. لذلك اعتبر بولس أنَّ كلَّ كلامه مع المسيحيِّين لتشجيعهم ولتأنيبهم ما هو إلاّ جزء أساسيٌّ من هذا الإنجيل. فليست ولادة المسيح ولا موته وقيامته وحدها كافية للخلاص. على الإنسان أن يؤمن بأنَّ يسوع هو ابن الله وأن يقبله كمخلِّص شخصيٍّ له وأن يقرن هذا الإيمان بالأعمال الصالحة وبالمحبَّة لسائر الإخوة. وهكذا يرى بولس أنَّ تلك التعاليم التي يوجِّهها للكنائس هي من الله نفسه، لأنَّها تأتي من اختباره الشخصيِّ ليسوع القائم من بين الأموات الذي وعد كنيسته بأن "يبقى معها إلى الأبد" (مت ٢٨: ٢٠) ومن الروح القدس الذي أعطاهم الله إيّاه في العنصرة، والذي يعلِّمهم كلَّ شيء ويذكِّرهم بكلِّ ما قاله يسوع[٩]. من هنا، يرى بولس أنَّ ما يقوله هو للكنيسة ليس إلاّ كلام الله: "نشكر الله بلا انقطاع لأنَّكم إذ تسلَّمتم منا كلمة الله التي أخبرناكم بها، قبلتموها لا ككلمة بشر، بل كما هي بالحقيقة كلمة الله" (١تس ٢: ١٣).

---

[٨] لقد رافق يسوع كنيسته ٤٠ يومًا بعد قيامته وقبل صعوده إلى السماء.

[٩] راجع يو ١٤: ٢٦.

إذًا، هناك توالف ما بين كلام الرسول وكلام الله. فما يقوله بولس بفمه هو وبشخصه، وانطلاقًا من مسؤوليَّته تجاه الكنيسة، هذا الكلام الذي هو شكلاً "كلمة بشر"، يرى فيه الرسول والمؤمنون معه أنَّه "بالحقيقة كلمة الله"، يعيها الرسول كنور إلهيٍّ في داخله. هو الروح القدس الذي يصبُّ هذا النور في قلب الكاتب الملهم. ولكنَّ الكاتب يُخرج هذه الحقيقة الإلهيَّة، ساكبًا إيّاها في كلماته هو. إنَّها حقيقة إلهيَّة في قالب بشريّ.

ج- تدوين الأناجيل

إذًا، النصوص الأولى من العهد الجديد كان الهدف منها تثبيت إيمان الجماعة وحلَّ المشاكل الإيمانيَّة التي وقعت فيها الكنيسة. من هنا نفهم أنَّ الكتاب المقدَّس لم يُرد بشكل أساسيٍّ أن ينقل إلينا أخبار يسوع أو حياته ولا حتَّى أقواله. الإنجيل ليس "أمانة سرٍّ" تكتب تقريرًا عن أقوال وأفعال يسوع بل هو امتداد للرسائل البولسيَّة.

كان بولس الرسول يجاوب على كلِّ مسألة إيمانيَّة يطرحها المؤمنون برسالة يُعطي فيها التعليم المناسب لهذه الحالة بالذات. إلاّ أنَّ المساءلات الإيمانيَّة كانت تزداد طبعًا مع توسُّع الكنيسة وازدياد عدد الجماعات المسيحيَّة. عندها، وعت الكنيسة، ومعها الرسل، أنَّه لم يعد بالإمكان معالجة المشاكل بهذه الطريقة الفرديَّة. فولدت فكرة أن يضعوا نصًّا عامًّا، يطرح الأسس الإيمانيَّة ويشكِّل مرجعًا تحتكم إليه الجماعة لتتوضَّح "صحَّة الإيمان" والتعليم القويم. فمن هو المرجع الصالح لوضع هكذا تعليم؟ طبعًا هو المعلِّم الأكبر أي يسوع المسيح نفسه. لذلك، عمد الإنجيليُّون إلى تذكُّر ما قاله وما علَّمه يسوع وكيف تصرَّف وكيف واجه المشاكل؛ كلُّ ذلك بهدف أن يقتدي المؤمنون به فيتخلَّقوا بأخلاقه ويتصرَّفوا على مثاله ويسيروا بحسب تعاليمه. لم يكتب الإنجيليُّون "خبر حياة يسوع"، لم يكن اهتمامهم ذو طابع "تاريخيّ". بل كتبوا في مواجهة المشاكل التي عانى منها المؤمنون. والهدف من الإنجيل لم يكن "ذكرى" يسوع، بل مساعدة المسيحيِّين ليعيشوا إيمانهم بشكل سليم. ويشير يوحنّا صراحة في آخر إنجيله إلى هذا التوجُّه في كتابه، فيقول: "وصنع يسوع آيات أخرى كثيرة أمام تلاميذه، لم تُكتب في هذا الكتاب. أمّا

هذه فقد كُتبت لتؤمنوا أنَّ يسوع هو المسيح ابن الله، ولكي تكون لكم، إذا آمنتم، حياة باسمه" (يو ٢٠: ٣٠-٣١). إذن اختار يوحنّا ما يراه مناسبًا لإيمان الجماعة المسيحيَّة. ويكرِّر هذا التأكيد مرَّة أخرى، بقوله: "وأشياء أخرى كثيرة صنعها يسوع، إن كُتبت واحدة فواحدة، لست أظنُّ أنَّ العالم نفسه يسَع الكتب المكتوبة" (يو ٢١: ٢٥). كما أنَّ لوقا الإنجيليَّ، يستهلُّ كتابه بهذا الإعلان نفسه، فيقول: "لمّا أخذ كثير من الناس في تدوين خبر الأمور التي جرت عندنا، (إذًا هناك من يكتب خبر حياة يسوع ولكن ليس لوقا، هو يريد فعل شيء آخر) كما سلَّمها إلينا الذين كانوا منذ البدء شهود عيان وخدّامًا للكلمة. رأيت أنا أيضًا، بعد أن تقصَّيتها واحدة واحدة من أصولها، أن أكتبها لك مرتَّبة أيُّها العزيز تاوفيلوس، حتّى تتيقَّن صحَّة التعليم الذي تلقَّيته" (لو ١: ١-٤). هذا ما يبغيه لوقا وسائر الإنجيليِّين، أن يضعوا نصًّا يثبِّت الإيمان. لذلك كتبوا عن يسوع ما يفيدهم لإيمانهم وأهملوا كلَّ الأشياء الأخرى. من هنا نفهم مباشرةً سبب إهمال الأناجيل لأخبار طفولة يسوع بين عمر الـــ١٢ وعمر الـــ٣٠ سنة. أهمل الإنجيليُّون هذه المرحلة لأنَّهم لم يجدوا فيها ما يفيدهم للتعليم.

وهكذا نفهم أيضًا الفروقات الموجودة بين الأناجيل الإزائيَّة حول خبر حدث ما. فالإنجيليُّ لا يهتمُّ بالحدث كحدث بل بالمعنى اللاهوتيِّ الذي يستشفُّه من هذا النصّ. لذلك لم يتوجَّه انتباه الكاتب إلى التفاصيل بل إلى التعليم. وتدلُّ الدراسات على أنَّ بعض النصوص التعليميَّة في الأناجيل ليست من أقوال يسوع بل من تأليف الكاتب الملهم نفسه. لماذا تصرَّف الإنجيليُّون على هذا المنوال؟ يواجه الكاتب مسألة إيمانيَّة في الجماعة التي يتوجَّه إليها بكتابه، ولا يتذكَّر تعليمًا مباشرًا من يسوع حول هذه النقطة بالذات. فيسأل نفسه: لو كان المسيح مكاني الآن، ماذا كان سيقول للجماعة؟ فيستخلص نصَّه من وعيه لتعليم يسوع. هي نصوص تشبه الخلاصة، ولقد أتت من أجمل النصوص الإنجيليَّة. فمثل "الابن الضال" (لو ١٥: ١١-٣٢) الشهير، هو على الأغلب من تأليف لوقا، وضع فيه خلاصة عن التعليم حول المحبَّة والمغفرة. لم يعتبر الرسل هذا التصرُّف خارجًا عن المألوف. فرسائل بولس، كما رأينا، هي من تأليف بولس نفسه، وهي كتاب مقدَّس

وهي "بالحقيقة كلمة الله". والضامن لصحَّة هذا التعليم هو المسيح نفسه الباقي مع كنيسته حتّى منتهى الدهر، والروح القدس الذي يذكِّر الجماعة ويفهِّمها كلَّ ما قاله وعلّمه يسوع.

إذًا، فهمت الكنيسة أنَّ الكتاب المقدَّس ليس كتابًا يخبرنا عن يسوع أو عن حياته ولا عن أعماله. هو بالحقيقة كتاب للمؤنين ولحياتهم. هذا المفهوم يغيِّر اتّجاه القراءة. ففي قراءتنا للنصوص الموحاة نحن لا نبحث عن يسوع التاريخيّ، بل نبحث عن أنفسنا وعن مقوِّمات إيماننا وخلاصنا. الإنجيل هو كتابي أنا ويتكلَّم عنّي أنا اليوم. الكتاب المقدَّس هو إذًا "دستور حياة المسيحيّ"، يضع له المفاهيم الأساسيَّة والخطوط العريضة التي توصله إلى ملكوت السماوات.

٢. مفهوم الوحي

لقد حدَّد المجمع الفاتيكانيُّ الثاني مفهوم الوحي في دستور كامل عنواه " Dei Verbum" "كلمة الله". ولكنَّ الفقرة ١١ من هذا الدستور تعطينا تعريفًا وافيًا، لا بدَّ لنا من قراءته وتحليله.

إنَّ الحقائق الإلهيَّة التي تتضمنُّها وتعلنها أسفار الكتاب المقدَّس قد سُطِّرت بإلهام الروح القدس. وأمُّنا الكنيسة المقدَّسة، بفضل الإيمان الذي استلمته من الرسل، تعتبر كتب العهد القديم والعهد الجديد، كلَّها بجميع أجزائها، مقدَّسة وقانونيَّة. لأنَّ تلك الأسفار التي كُتبت بإلهام الروح القدس، هو الله ألَّفها وسُلِّمت كما هي عليه إلى الكنيسة نفسها. إنَّما اختار الله لصياغة هذه الكتب المقدَّسة أناسًا في كامل إمكاناتهم وقواهم، واستخدمهم لكي، بدفع منه فيهم وبواسطتهم، يدوِّنوا كمؤلِّفين حقيقيِّين، كلَّ ما يريده وما يريده فقط.

وحيث يجب أن يُعتبر من الروح القدس كلَّ ما يقوله وما يؤكِّده المؤلِّفون الملهمون أو كتَّاب الأسفار المقدَّسة، إقتضى إذذاك الاعتراف بأنَّ الكتب المقدَّسة تعلِّم الحقيقة التي أراد الله أن تُدرج في تلك الأسفار المقدَّسة لخلاصنا بقوَّة وأمانة وبدون خطأ. وعليه "فإنَّ الكتاب كلَّه قد أوحى به الله وهو مفيد للتعليم وللحجاج

وللتقويم وللتهذيب بالبرِّ لكي يكون رجل الله كاملاً ومتأهِّبًا لكلِّ عمل صالح" (٢تيمو ٣: ١٦-١٧) (و ل ١١).

أهمُّ ما يلفت نظرنا في هذا النصِّ المجمعيِّ بعض العبارات التي تتطلّب توقُّفًا خاصًّا وشرحًا دقيقًا:

- **الحقائق الإلهيَّة**: يتكلَّم المجمع عن حقائق وليس عن كلمات. إذًا، الكتاب المقدَّس يحتوي على حقيقة من هو الله وما هو مشروعه الخلاصيُّ، وليس بالضرورة على كلمات قالها. إذًا، مصدر الوحي هو "شخص الله" وليس "كلام الله". من هنا نفهم أنَّ الوحي يتمُّ على هذه الصورة: الله يأتي بشخصه ليدخل في علاقة شخصيَّة مع الكاتب الملهم. يريد الله أن يدخل في علاقة "محبَّة" مع الكاتب؛ لأنَّ جوهر الله محبَّة. هذه العلاقة ستتحوَّل إلى نوع من الصداقة مع الله[١٠].

دعونا نتصوَّر كيف تسير علاقات الصداقة، لنفهم آليَّة الوحي. كلٌّ منّا له صديق حميم تعرَّف عليه منذ سنوات عديدة. هل علاقتنا بصديقنا اليوم هي تمامًا كما كانت في يوم لقائنا الأوَّل، أم هل تطوَّرت هذه العلاقة وتعمَّقت مع الوقت؟ من الطبيعيِّ أنَّ علاقة الصداقة تتعمَّق مع كلِّ طلعة شمس ومع كلِّ اختبار يعيشه الصديقان. وهكذا بالنسبة للوحي، فإنَّ معرفة الكاتب الملهم بالله تتعمَّق يومًا بعد يوم ويزداد بالتالي فهمه للحقائق المتضمِّنة في هذا الوحي. هذا التطوّر لا ينتج أبدًا عن إرادة إلهيَّة بإخفاء بعض الحقائق. بل على العكس من ذلك تمامًا، فالله يعرض صداقته على الإنسان ويقف أمامه بكامل

---

[١٠] من هنا أتى لقب ابراهيم أنَّه "خليل الله"، أي صديقه. وهكذا نفهم لقب موسى على أنَّه "كليم الله"؛ أي أنَّه كان يتكلَّم مع الله وجهًا إلى وجه؛ أي يكلِّمه كصديق. كثيرًا ما فُهم لقب موسى بشكل خاطئ على أنَّه من سمع كلام الله من فمه مباشرةً؛ تمامًا كالنظرة الإسلاميَّة التقليدية. ولكنَّ صيغة هذا اللقب، "كليم" أي على وزن "فعيل"، تفترض أنَّ موسى نفسه كان يتكلَّم وليس فقط الله. برأيي، لو أراد التقليد القول إنَّ موسى كان ينقل كلمات الله حرفيًّا، لكان استعمل له لقب "سمِّيع"، لا لقب "كليم"؛ أي أنَّه سمع بدقَّة ما قاله الله.

شخصه[11]. يأتينا الله بنفسه، بكلِّيَّته، لا بجزء منها. ولكنَّ الإنسان بحاجة إلى الوقت وإلى الاختبار ليكتشف ويفهم ويستوعب، شيئًا فشيئًا، حقيقة هذا الصديق الإلهيّ. تمامًا كما في صداقاتنا العاديَّة، نجد أنَّنا نعرف ونفهم أصدقاءنا اليوم أكثر بكثير من الأمس. وهكذا نفهم أنَّ الوحي هو في تطوُّر مستمرّ. فصورة الله في صفحات الكتاب المقدَّس الأولى ليست بوضوح الصورة في الصفحات الأخيرة. كلَّما تقدَّمنا في الاختبار، ازداد كلام الكتاب المقدَّس وضوحًا[12]. المهمُّ هو أنَّ هذا التطوُّر هو في خطٍّ متَّصل، أي أنَّه لا تناقضات بين مراحل الوحي. بل هناك تكامل وتطوُّر في الوضوح، بدون أيِّ تغيير في المبادئ.

- **هو الله ألَّفها:** إذًا، الله يريد هذا الوحي وهو يلتزم به ويضمنه، على أنَّه عمله الخاص.
- **كي يدوِّنوا كمؤلِّفين حقيقيِّين:** علينا أن ننتبه إلى أنَّ المجمع يقول عن هؤلاء الناس إنَّهم "مؤلِّفون حقيقيُّون" تمامًا كما هو الله نفسه بالنسبة إلى تأليف الكتاب المقدَّس. إذًا، الكتاب المقدَّس هو عمل مشترك، بكلِّ ما للكلمة من معنى، بين الله والكاتب الملهم.

اختار الله أناسًا في كامل إمكاناتهم وقواهم: وهؤلاء المدوِّنون يعملون في تأليف الكتاب المقدَّس بكامل إمكاناتهم وقواهم. وهنا قد يقع لغط كبير في فهم كلمة "كامل". لطالما فُهمت هذه الكلمة بشكل مبالغ فيه. عندما نقول، في لغتنا المحكيَّة، "إنسان كامل"، يتبادر فورًا إلى ذهننا أنَّنا نتكلَّم عن إنسان غير محدود ويفوق كلَّ صغائر الدنيا ويتسامى عن كلِّ الموجودات. لطالما خلطنا في فهمنا بين "الكامل" و"الله". يقول المثل الشعبيُّ اللبنانيُّ: "الله وحده كامل".

---

[11] هذا الكلام لا يتنافى مع المبدإ الكتابيِّ أنَّ الله لا يُرى. فحقيقة الله أنَّه "لا يُـرى". ويعـرض الله نفسه للإنسان على أنَّه هكذا، أي "لا يُرى". لأنَّ الإنسان غير قادر على رؤية الله بشكل مادِّيٍّ، ولكنَّ الكتاب لا يقول إنَّ الإنسان غير قادر على التعاطي المباشر مع الله. كما هي حالة "ابراهيم الخليل" و"موسى الكليم" مثلاً.

[12] أسهل مثل على هذا الأمر هو الفرق في الوضوح بين البيبل العبريِّ والعهد الجديد. مـن الطبيعـيِّ أنَّ الوحي في العهد الجديد بات أوضح بكثير ممّا هو في الأزمنة الأولى.

وهذا الاعتقاد يتأتّى من فهم غير دقيق لوصيَّة يسوع: "كونوا كاملين كما أنَّ أباكم السماويَّ كامل هو" (مت ٥: ٤٨). فإذا كان الله مختلفاً بطبعه عن سائر المخلوقات ولا يُشبهه شيء فهو بالتالي وحده كامل. لذلك نعتقد، في قراءتنا للنصِّ المجمعيِّ، حين يتكلَّم عن أناس كاملين، أنَّه يقصد أشخاصًا إلهيِّين ليسوا من محدوديَّة البشر. ولكنَّ الحقيقة هي غير ذلك. فلغة المجمع هي لغة علميَّة وفلسفيَّة دقيقة، علينا أن نفهمها على حقيقتها وبكامل عمقها.

تميِّز اللغة الفلسفيّة بين "الكامل" و"المُطلق". مثلاً: إذا نظرنا إلى كرسيٍّ له مقعد وأربع أرجل ومسند، نجد فيه "كرسيًّا كاملاً" لا ينقصه أيَّ شيء من كونه كرسيًّا. هذا الكرسيُّ هو "كامل" بالرغم من أنَّه ما زال مجرَّد كرسيٍّ ضعيف لا يملك أيَّ شكل من أشكال القوَّة. حتّى أنَّنا لا يمكننا أن نضيف عليه شيئًا دون أن نغيِّر بطبيعته. إذا زدنا مثلاً على مقعد الكرسيِّ خزانة للصحون لأصبحت أكبر حجمًا. إلاّ أنّه يفقد هويَّته ككرسيٍّ لأنَّنا لن نتمكَّن بعد ذلك من الجلوس عليه. إذًا، على الكرسيِّ "الكامل" أن يبقى "محدودًا" في مكوِّناته، ألا وهي المقعد والأرجل الأربع والمسند، وإلاّ لما عاد "كاملاً". إذًا، كلُّ كامل هو بالضرورة محدود. إذا تصوَّرنا أنَّ أرجل الكرسيِّ غير محدودة، بل طويلة إلى ما لا نهاية، لن نتمكَّن من استعمال الكرسيِّ والجلوس عليه. على الأرجل أن تكون هي أيضًا محدودة في الطول. وهكذا الإنسان، عليه أن يكون محدودًا ليكون كاملاً. فإن تصوَّرنا أنَّ أرجل الإنسان أو يديه أو أذنيه غير محدودة لتحوَّل هذا الإنسان إلى مسخ غير آدميٍّ؛ وهكذا أيضًا بالنسبة لمعارفه وقدراته وغيرها. كلُّ ذلك يجب أن يكون محدودًا ضمن أطر الطبيعة البشريَّة ليكون هذا الإنسان "كاملاً" في إنسانيَّته. فلكي يكون الإنسان إنسانًا عليه أن يكون محدودًا عن كلِّ ما سواه. الإنسان مثلاً ليس قردًا؛ إذًا هو محدود في طبيعته البشريَّة ولا يملك طبيعة وقدرات القرود، كتسلُّق الأشجار مثلاً. وإذا فهمنا هذا التفكير، استوعبنا فورًا أنَّ الله هو أيضًا محدود. مثلاً: الله ليس الشيطان ولا يمكنه أن يكون شرِّيرًا... إلخ.

إذًا الإنسان الكامل هو محدود في الزمان والمكان والمعرفة والقدرات. من هنا نفهم أنَّه عندما يطلب يسوع منّا أن نكون كاملين فهو يطلب منّا أمرًا ممكنًا بكلِّ ما للكلمة من معنى. هو يطلب منّا أن نلتزم بإنسانيَّتنا بكلِّ قدراتها؛ أي أن نجاوب بشكل كامل على دعوتنا ورسالتنا الإنسانيَّة. أو بكلام آخر، هو يطلب منّا أن نتاجر بكلِّ وزناتنا دون نقصان، ولكن أيضًا بدون زيادة. فعلى الإنسان أن يلتزم بدوره كإنسان وأن يبقى أمينًا لدعوته، تمامًا كم يلتزم الله بدوره الإلهيّ بدون أي نقصان. هذا هو الكمال المطلوب.

وأخيرًا نقول إنَّ الله هو كامل ولكنَّه مُطلق أيضًا؛ وهو وحده المطلق. الله مطلق في قوَّته ومعرفته ووجوده. والإنسان ليس مطلقًا البتَّة. هذا هو الفرق الأساسيُّ بين الله والإنسان.

من هنا نفهم أنَّ المجمع، بكلامه عن الكتّاب الملهمين على أنَّهم أناس كاملون، هو يشير بالطبع إلى كونهم محدودين وغير مطلقين. فهم محدودون في زمانهم ومكانهم وثقافاتهم ولغاتهم ومفاهيمهم وعاداتهم وتقاليدهم ومستوى معرفتهم وخبرتهم مع الله... إلخ. إلاّ أنَّهم أيضًا أشخاص قدّيسون يلتزمون بدعوتهم وبدورهم بدون تقاعس أو تخاذل أو إهمال.

- **بدفع منه فيهم وبواسطتهم:** بما أنَّ هؤلاء الكتّاب هم بشر، يقوم الله "بدفعهم" وبضبط عملهم والمحافظة عليه في الخطِّ المستقيم؛ حتّى لا يحيد مشروعه الخلاصيَّ، أو مشروع الوحي، عن الخطِّ المستقيم الذي رسمه الله له. ويؤكِّد المجمع على هذه الحقيقة بقوله إنَّ هؤلاء الكتّاب يدوِّنون "**كلَّ ما يريده** (الله) **وما يريده فقط**". الله هو ضابط الكلِّ، وهو من يضمن الوحي وصحَّة ما يُكتب في الكتاب المقدَّس. لذلك، يعود المجمع ليقول: "الكتب المقدَّسة تعلِّم الحقيقة التي أراد الله أن تُدرج في تلك الأسفار المقدَّسة لخلاصنا بقوَّة وأمانة وبدون خطأ". الله هو من يضمن عدم وجود أي خطأ في الكتاب المقدَّس.

إذًا، نستنتج ممّا يقوله المجمع أنَّ بين الروح القدس والكتّاب الملهمين علاقة "التأليف المشترك" (co-rédaction) لكلمة الله. أو حسبما تعوَّدنا قوله، إنَّ الكتاب المقدَّس هو كلمة الله، قالها الروح القدس للكتّاب الملهمين، الذين صاغوها

بأسلوبهم الشخصيّ. أي أنّ يد الله كانت على يد الكاتب الملهم في عمليَّة التأليف. هما معًا كتبا كلّ كلمة في الكتاب المقدّس. فكلُّ كلمة إذًا هي في نفس الوقت، إلهيَّة وإنسانيَّة.

أحبّ دومًا إيراد هذا التشبيه عن الوحي، ولكنَّه يبقى تشبيهًا يبعد عن الحقيقة بعد الصورة عن جوهر صاحبها: لنتصورّ ولدًا صغيرًا يتعلّم الكتابة. وفي درسه الأوّل تشرح له معلّمته كيفيَّة كتابة الحرف "a". من الطبيعيّ أنَّها ستعطيه فرضًا ليكتب هذا الحرف في البيت عدَّة مرّات. في البيت سيأتي الصبيُّ الصغير للقيام بفرضه. من البديهيّ أيضًا أنَّه في اليوم الأوّل ستمسك أمُّه يده ليكتبا معًا على الورقة ذلك الحرف. وستأتي النتيجة، نوعًا ما، على الشكل التالي: ( ) صحيحة ولكنَّها متعرِّجة. هذا الحرف من كتبه؟ الأمُّ أم الولد؟ لو كانت الأمُّ كتبته، وحدها، لأتى سليمًا وجميلاً. لو كان الولد كتبه وحده، لأتى مجرَّد شخبطة غير مفهومة. إذًا، هذا الحرف كتبته يد الأمّ مع يد الولد سويًّا. وهو نتاج عملهما معًا. كذا هو الوحي، يد الله مع يد الإنسان تخطّان كلّ كلمة من كلمات الكتاب المقدَّس. فتأتي هذه الكلمة صحيحة، معصومة بيد الله، ولكنّ شكلها الخارجيّ قد تشوبه اهتزازات تسبِّبها يد الإنسان. لكنّ هذه الاهتزازات ليست خطيرة لدرجة تغيير المعنى. تمامًا كما أنّ يد الأمّ لن تسمح للولد بأن يكتب حرفًا آخر غير حرف "a"، لن تسمح له مثلاً أن يكتب حرف "b". فمهما كان خطُّ الولد معرَّجًا، كلُّ من يقرأ ما كتبه الولد سيقرأ الحرف "a" وليس الحرف "b". هكذا الله لا يسمح بكتابة كلمة في الكتاب المقدّس مخالفة للمعنى الإلهيّ المُراد. من هنا على القارئ أن يميِّز في كلّ كلمة من الكتاب المقدّس، البعد الإلهيّ من البعد الإنسانيّ؛ وهذا هو أحد أدوار "شرح الكتاب المقدّس" (l'exégèse biblique).

لهذا، في قراءتنا الكتاب المقدّس، علينا محاولة اكتشاف أسلوب الكاتب الملهم، لنتخطّى هذا الأسلوب الخارجيّ حتّى نصل إلى فهم أعمق لكلمة الله. إنّ أسلوب الكاتب هو ثمرة عصره ومجتمعه وثقافته الخاصَّة. ونحن اليوم لم نعد نستعمل نفس الأساليب التي كُتبت بها هذه النصوص. لذلك علينا أن نميِّز بين أسلوب

الكاتب وقصد الله ورسالته. نشير أيضًا إلى أنَّ ما هو مقدَّس وإلهيٌّ في الكتاب المقدَّس، أي ما أوحى به الروح القدس، يخصُّ فقط "الأمور الإلهيَّة"، تلك التي تبغي خلاص الجنس البشريّ[13]. من هنا علينا دومًا قراءة كلِّ النصوص على ضوء مشروع الخلاص العامّ، آخذين بعين الاعتبار أنَّ التفاصيل التي هي من النوع الاجتماعيّ البحت قد لا تشكِّل تعليمًا قانونيًّا للكنيسة: "تميِّز بين ما هو من الله وما هو من الإنسان. ما هو من الله لا خطأ فيه ولا ضلال؛ إنَّه يرتبط بالعقيدة والأخلاق. وما هو من الإنسان قابل للدرس"[14].

٣. من يضمن الوحي على الأرض؟

يبقى السؤال: هل كلُّ ما كُتب في زمن الرسل هو موضوع في الكتاب المقدَّس؟ أو هو جدير بذلك؟ بالطبع لا. فهناك كتابات لم تكن على المستوى المطلوب، وهذه هي الكتب المسمّاة "بالمنحول". ويشير مطلع إنجيل لوقا إلى هذه المسألة إذ يقول: "لمّا أخذ كثير من الناس في تدوين خبر الأمور التي جرت عندنا... رأيت أنا أيضًا، بعد أن تقصَّيتها واحدة واحدة من أصولها، أن أكتبها لك مرتَّبة أيُّها العزيز تاوفيلوس، حتّى تتيقَّن صحَّة التعليم الذي تلقَّيته" (لو ١: ١-٤). إذًا، كان على لوقا أن يتقصّى الكتابات التي سبقته، واحدة فواحدة، لأنَّ بعضها صحيح والبعض الآخر مغلوط. لذلك رأت الكنيسة نفسها، ومنذ القرن الثاني الميلاديّ، أنَّها مدعوَّة إلى أخذ القرار تجاه مختلف الكتابات، لتحدِّد تلك التي دُوِّنت بوحي من الروح القدس وتلك التي تخلو من هذا الوحي. هذه العمليَّة النقديَّة إسمها "قانون الكتاب المقدَّس".

هذا الاختبار للكتب والاختيار للأسفار القانونيَّة لم يكن عملاً اعتباطيًّا، بل تبع مقاييس واضحة في الاختيار واستمرَّ زمنًا طويلاً في الكنيسة. وآخر المجامع الكاثوليكيَّة التي تكلَّمت عن "قانون الكتاب المقدَّس" هو مجمع اللتران في جلسته

---

[13] راجع التعليم المسيحيَّ الكاثوليكيَّ § ١٠٦.

[14] بولس الفغالي، **تعرَّف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء**، دراسات بيبليَّة ٧، لبنان، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٤، ص ٢٣.

الثانية، المنعقدة في ٨ نيسان سنة ١٥٤٦. أمّا المقاييس التي اعتمد عليها الآباء لتحديد القانونيَّة فيمكن تلخيصها بثلاثة:

أ- **أن يكون الكتاب مقروءًا في كلِّ الكنائس:** أي أن يكون مقبولاً ككتاب موحى من قبل كلِّ الجماعات المسيحيَّة. يعتمد هذا المقياس على إجماع الرأي؛ فصوت الشعب هو صوت الله. ويعتمد هذا المقياس أيضًا على قداسة الكنيسة. فمهما كان عدد الخطأة كبيرًا بين صفوف المؤمنين، لا بدَّ أن يعطي الله قدِّيسين لشعبه. لم يخلُ تاريخ الكنيسة أبدًا من رجال الله الصالحين. وعلى هذا الأساس، فقدِّيسو الكنيسة، إن قرأوا هم هذا الكتاب، لا بدَّ أن يكون هذا الأخير من الله.

هذا المقياس الأوَّل هو ضروريٌّ ولكنَّه غير كافٍ. فمن الممكن أن تُجمع الكنيسة كلُّها على قراءة كتاب جيِّد، كسير القدِّيسين مثلاً، دون أن يكون هذا الكتاب من وحي الروح القدس. لذلك كان لا بدَّ لنا من مقياس آخر.

ب- **أن يتوافق الكتاب مع تعليم الرسل:** علَّم الرسل الكنيسة لسنين طوال ونشروا فيها الإيمان الصحيح. فأيُّ كتاب لا يتوافق مع ما سمعناه من فم الرسل لا يمكن أن يكون من الله؛ لأنَّ تعليم الله لا يمكن أن يكون متناقضًا. هذا المقياس هو مقياس سلبيٌّ، أي أنَّه استُعمل لإخراج الكتب من لائحة القانون. فيكفي اكتشاف خطإ واحد في الكتاب حتّى يُزال نهائيًا من القانون.

وهذا المقياس الثاني هو أيضًا ضروريٌّ ولكنَّه غير كافٍ. فمن الممكن أن نجد في الكنيسة كتابًا جيِّدًا ولا يحتوي على أيِّ خطإ لاهوتيٍّ، دون أن يكون من وحي الروح القدس.

ج- **أن يكون الكتاب من الزمن الرسوليِّ:** أي أن يكون قد كُتب قبل وفاة آخر رسول. فالرسل الذين رافقوا يسوع في كلِّ أيّام حياته العلنيَّة على هذه الأرض هم ضمانة كبرى للكتب. فلو كان كتاب ما يحتوي على هرطقة، لانبرى الرسول لمحاربته وللتحذير منه؛ على ما رأينا مثلاً من مواقف بولس الذي يؤنِّب الكنائس على تركها للإيمان. والتقليد يُخبرنا أنَّ آخر رسول توفِّي هو

يوحنّا الحبيب، وكان ذلك حوالي سنة ١١٠ م. فالأسفار المقدَّسة يجب أن تكون إذًا مدوَّنةً قبل هذا التاريخ وليس بعده أبدًا.

وأخيرًا، وبعد أن يستوفي كتاب ما الشروط الثلاثة الآنفة الذكر، وإذا ما بقي أيُّ لغط أو أيُّ تساؤل بين آباء المجمع بشأنه، عندها، وعندها فقط، يعود للسلطة الكنسيَّة حقٌ وواجب أن تتَّخذ القرار المناسب بشأنه.

من هنا، يمكننا القول إنَّ الكتاب المقدَّس هو أوّلاً، كتاب الكنيسة التي رأسها يسوع المسيح. هي وضعته، لنفسها ولحياتها ولخلاصها. وهي بالتالي الوحيدة المسؤولة عنه وعن شرح معانيه. وضعته بيد الله، لأنَّ الله هو رأسها وهو يسكن فيها وهو يمسك يدها ويمنعها من الخطأ. فالكنيسة تتمتَّع بعصمة الروح القدس، وهي تعلِّم باسمه وتحكم بسلطانه.

خاتمة

أريد أوّلاً أن ألفت نظركم إلى أنَّ الوحي في المسيحيَّة لم يأتِ ليسوع. لأنَّ يسوع هو بالأحرى الوحي نفسه؛ هو كلمة الله. يسوع بالنسبة لنا هو "الإنزال". هو "الكلمة"، كلمة الله. كان عن يمين الآب منذ الأزل ونزل إلى أرضنا وتجسَّد. فالوحي إذًا هو ما أعطاه يسوع للرسل. وبالتالي، هذا الوحي لم ينله الرسل لا من ملاك ولا من أيِّ وسيط آخر، بل من فم الله مباشرةً. هم شهود عيان ليس فقط على القيامة، بل على كلام الله وعلى الله المتجسِّد. لذلك لم يكن من الطبيعيِّ أن يكتب يسوع شيئًا عن اختباره. بل هم الرسل من كتبوا أخبارهم للكلمة التي سكنت بينهم وستسكن معهم حتّى نهاية الأزمنة.

من هنا نستطيع القول إنَّ المسيحيَّة ليست "دين كتاب" بالمعنى الحرفيِّ للكلمة. لا يُزعجنا إن أُطلق علينا اسم "أهل الكتاب"، لكنّنا نرى أنّنا لا ننحصر في هذه التسمية. المسيحيَّة هي بالأحرى دين "الكلمة" الحيَّة والتي ما زالت فعّالة بقوَّة في الكنيسة[١٥]، وستبقى حتّى منتهى الدهر. إنَّها الكلمة، يسوع المسيح، ابن الله ومن نفس جوهره. هذه الكلمة تجسَّدت وصارت واحدًا منّا. شابهتنا في كلِّ شيء ما عدا

[١٥] ما هو مُطلق في الكنيسة ليس الكتاب المقدَّس بل هو المسيح، كلمة الله الحيّ.

الخطيئة. لا بل ماتت مثلنا. إلاّ أنَّها قامت ممجَّدة من بين الأموات. وأرسلت لنا الروح القدس، عنصرة الكنيسة، ليذكِّرنا ويفهمِّنا كلَّ شيء. هذا الروح القدس الذي أعطانا الكتاب المقدَّس هو نفسه ما زال يقود الكنيسة اليوم ويعمل في عصرنا، الذي تسمِّيه الكنيسة، وبحقٍّ، عصر الروح القدس[١٦].

---

[١٦] على اعتبار أنَّ زمن البيبليا العبريِّ هو زمن الله الآب. وزمن العهد الجديد هو زمن الابن. من هنا فإنَّ زمن الكنيسة هو زمن الروح القدس الذي أرسله يسوع بعد قيامته ليبقى معنا، يعزِّينا ويشدِّدنا.

مراجع البحث

١. شربيتييه، إسطفان، **دليل إلى قراءة الكتاب المقدَّس**، بيروت، دراسات في الكتاب المقدَّس، دار المشرق، ١٩٨٦.

٢. فغالي، بولس، **في رحاب الكتاب -١- العهد الأوَّل**، دراسات بيبليَّة ١٧، بيروت، الرابطة الكتابيَّة، ١٩٩٨.

٣. فغالي، بولس؛ عوكر، أنطوان؛ خوري، باسمة؛ **مقدِّمات في الكتاب المقدَّس**، دراسات بيبليَّة ٢٥، بيروت، الرابطة الكتابيَّة، ٢٠٠٢.

4. FABRIS R. (1994), *Introduzione generale alla Bibbia,* Roma, Corso di studi biblici 1, Elle Di Ci.

الوحيُ في الكتابِ المقدَّسِ
وجهةُ نظرٍ أرثوذكسيَّة

د. دانيال عيوش[1]

المقدِّمة

في اللغة العربيَّة أربعةُ مصطلحات تدلُّ على مفهوم الوحي وتُستخدَم في سياقات لاهوتيَّة ودينيَّة مختلفة وهي "الوحي" و"الإلهام"، من جهة، و"التنزيل" و"الإنزال"، من جهة أخرى. أمّا إذا فتحنا قواميس اللغة، فنرى أنَّ الأربعة تُنقَل إلى اللغات الأوروبيَّة بكلمة تعود إلى الجذر اللاتينيِّ « inspiratio » (راجع مثلاً WEHR وCORRIENTE). في هذه المساهمة اخترتُ مصطلح الوحي لأنَّه الأكثر تطابقًا مع الحقل المعجميِّ والخلفيَّة اللاهوتيَّة للمصطلح المسيحيِّ « inspiratio » وفي اليونانيَّة « theópneustos » كما يرد في ٢ تيم ٣: ١٦ أو « émpneusis » كما سيتطوَّر المصطلح التقنيُّ في الكتابات العقائديَّة اللاحقة. إذن، باختياري مصطلح الوحي، أقصد إبراز خصوصيَّة المفهوم الأرثوذكسيِّ له إزاء مفاهيم أخرى كالتنزيل، على سبيل المثال.

يحدِّد الدستور العقائديُّ "في الوحي الإلهيِّ" المفهوم الكاثوليكيَّ للوحي في البند الحادي عشر منه. صدرت هذه الوثيقة عن البابا بولس السادس أثناء المجمع الفتيكانيِّ الثاني في تشرين الثاني ١٩٦٥. هنا النصُّ:

"إنَّ الحقائق التي أوحى بها الله، وتحملُها أسفار الكتاب المقدَّس إلى الناس، قد دُوِّنت بإلهام من الروح القدس. والكنيسة أمُّنا المقدَّسة، بالاعتماد على إيمان الرسل، تعتبر كلَّ الأسفار في كلَي العهدين القديم والجديد قانونيَّة ومقدَّسة بكلِّ أجزائها، ذلك أنَّها كُتبت بإلهام الروح القدس (يو ٢٠: ٣١؛ ٢تيم ٣: ١٦؛ ٢ بط ١: ١٩-٢١؛ ٣: ١٥-١٦)، ولذا فهي من وضع الله، على هذا الاعتبار تسلَّمتها

[1] دكتور في العهد الجديد وأستاذ المادَّة في جامعة البلمند والجامعة الأنطونيَّة.

الكنيسة بالتناقل. ولكي يضع الله هذه الكتب المقدَّسة، إختار أُناسًا واستعان بهم، عاملاً هو نفسه فيهم وبواسطتهم ليكتبوا كمؤلِّفين حقيقيِّين استخدموا قواهُم وإمكاناتِهم، كلَّ ما أراده هو ولا شيء سواه."

في هذا النصِّ المهمِّ نجد موقفَين مختلفَين لمفهوم الوحي على حدٍّ سواء. هناك، من جهة، مفاهيم تقليديَّة محافظة كالتالية: "فهي (الأسفار المقدَّسة) من وضع الله"، "إستعان (الله) بهم (الكتّاب) (quos adhibuit)"، "ليكتبوا... كلَّ ما أراده هو ولا شيء سواه". من جهة أخرى، يحتوي النصُّ على مفاهيم حديثة للتأليف: الكتّاب المختارون "إستخدموا قواهُم وإمكاناتِهم" وهم "مؤلِّفون حقيقيُّون (veri auctores)". يقول العالم البيبليُّ لويس ريفاس (RIVAS) إنَّ المرَّة الأولى التي تدعو فيها وثيقة كاثوليكيّة كتّاب الأسفار المقدَّسة مؤلِّفين كانت في العام ١٩٦٥، أي في هذا الدستور. قبل ذلك اعتُبر المؤلِّفون "كتّاب المقدَّسات" (hagiographer)، وهذا لأنَّ المسيحيَّة الغربيَّة، بحسب ريفاس، تعرَّضت لإعتقادات خاطئة رفضت الأصل الإلهيَّ للأسفار لاسيَّما التى تنتمي إلى العهد القديم وذلك منذ آيّام المنيخيَّة (Manichaeism) وصولاً إلى مذاهب العقلانيَّة في القرن التاسع عشر. لذلك شدَّدت الكنيسة الكاثوليكيَّة على أنَّ التأليف يعود إلى الله وعلَّمت عبارات شهيرة تقول إنَّ "الروح القدس أملى الكتاب المقدَّس" وإنَّ "الكاتب يخضع لإملاء إلهيٍّ" وإنَّ كاتب المقدَّسات كان "ريشة في يد الله." (إيريناوس PG 7:804؛ أغُسطينس PL 34:270؛ البابا ليون الثالث عشر Providentissimus Deus 9).

في هذه الدراسة التي تقدِّم وجهة نظر أرثوذكسيَّة لمسألة الوحي، أعتمد ليس فقط على اللاهوتيِّين الأرثوذكس المعاصرين الأكثر تأثيرًا في الكنيسة، بل ابني أيضًا على دراسات لاهوتيَّة مكتوبة من خلفيّات التقليدَين، الكاثوليكيِّ والبروتستانتيِّ، والتي توضح نقاطًا هامَّة في فهم مصادر الإيمان.

أشدِّد في هذه الورقة البحثيَّة على البعد الديناميكيِّ للوحي ما يعني أنَّ الوحي يتجلّى تمامًا عندما تكتمل عمليَّة التواصل، أي عند عمليَّة القراءة. الكتابة والقراءة جزءان لا يتجزَّآن لحقيقة واحدة إسمها الوحي. سأبيِّن أنَّ الكنيسة الأرثوذكسيَّة تفهم الكتاب المقدَّس على أنَّه كُتب في التاريخ وأنَّ الوحي به يتجلّى في اجتماع

المؤمنين، في عمليَّة القراءة. تقودنا هذه المقاربة إلى فهم الوحي كواقع حيٍّ يتحقَّق في الجماعة المصلِّية المستعدَّة دائمًا لفتح الحوار مع العالم.

١. مقاربة عقائديَّة معاصرة

غالبًا ما تتَّفق مساهمات اللاهوتيِّين الأرثوذكس المعاصرين مع مفهوم الوحي والإلهام. يؤكِّد اللاهوتيُّ الأميركيُّ ثوماس هوبكو أنَّ الكنيسة الأرثوذكسيَّة لم تصدر موقفًا رسميًّا من مسألة الوحي لأنَّها طُرحت أساسًا في اللاهوت الغربيِّ وليس في الشرق (HOPKO, 68).

في الجملة الأخيرة للمقطع الذي يتكلَّم فيه عن الوحي، يلخِّص هوبكو وجهة النظر الأرثوذكسيَّة كالآتي: "إنَّ الكتاب بكلِّيَّته هو كلمة الله وكلمة الإنسان. وهو كلمة واحدة. وهذا ما يُعترف به ليس فقط على أساس التنظير الفلسفيِّ عن إنتاجه، بل أوَّلاً على أساس وجوده واستخدامه في شركة أولئك الذين اتَّحدوا مع الله من خلال المسيح والروح القدس" (HOPKO, 75). نرى أيضًا الأب فلورفسكي يركِّز على البعد الكنسيِّ للكتاب عندما يقول إنَّ الكتاب بالكامل قد أوجدَته جماعة المؤمنين. فالكتاب المقدَّس هو ليس مجموعة بمعنى مجموعة أسفار متكاملة، وإنَّما هو مختارات لكتابات أنتجتها جماعة الإيمان معطية لها سلطة على الجماعة (FLOROVSKY, 18).

هذا يعني أنَّ هناك ضرورة للتمييز بين مرحلتَين مختلفتَين في كلامنا عن الوحي: مرحلة الكتابة ومرحلة تكوين قانون الكتاب. ولا يتردَّد كلٌّ من هوبكو وفلورفسكي واللاهوتيِّ اليوناني فَسيلياديس (VASILIADIS) عن التأكيد على أنَّ الكتاب المقدَّس يتجلَّى وحيُه في اجتماع المؤمنين وفي فعل قراءتهم له. فعندما يقدِّس الكتاب المقدَّس الجماعةَ ويجدِّدها بقوَّة كلمته، يبرهن على أنَّه مُلهَمٌ. وهذا ما يقوله أيضًا القدِّيس بولس الرسول عن عمله التبشيريِّ: "إنجيلنا لم يأتِ إليكم بالكلمة فقط، ولكن أيضًا بقوَّة وبالروح القدس وبيقين شديد" (اتس ١:٥)، ويضيف الرسول: "لهذا السبب نحن أيضًا نشكر الله بلا انقطاع لأنَّكم تسلَّمتم منا كلمة خبر

من الله، قبلتموها لا ككلمة أناس بل كما هي بالحقيقة ككلمة الله التي تعمل أيضًا فيكم أنتم المؤمنين" (١تس ٢:١٣).

يتعرَّض هذا الكلام لسوء الفهم وتاليًا لتطوير نظريّات متطرِّفة عن الوحي كنظريَّتَي الوحي اللاحق (subsequent inspiration) والوحي المرافق (concomitant inspiration) اللتين نتجتا عن عصر العقلانيَّة ورُفضَتا من المجمع الفاتيكانيّ الأوَّل (RIVAS, 18). تقول النظريَّة الأولى إنَّ للأسفار المقدَّسة أصلاً بشريًّا وإنَّها صارت مقدَّسة وموحى بها بعدما وافقت الكنيسة عليها. بين أهمِّ المدافعين عن هذه النظريَّة نذكر سيكستوس الذي من سيانا (١٥٦٦) واللاهوتيَّ الألمانيَّ هانيبيرغ (HANEBERG) من القرن التاسع عشر. أمّا النظريَّة الثانية القائلة بالوحي المرافق أو الوحي بالمعاونة المعارضة (negative assistance)، فتؤكِّد أنَّ كاتب المقدَّسات دوَّن كتابه بنفسه وأنَّ الله حفظه من الخطأ. أيَّد هذه النظريَّة اللاهوتيّان يان (JAHN) وهولدن (HOLDEN). لا ترِد هاتان النظريَّتان في اللاهوت الأرثوذكسيّ. الكتاب المقدَّس يُثبت قدسيَّته في فعل الكلمة المعلنة في صفحاته التي برهنت حقيقيتها في التاريخ بواسطة الأعمال الخلاصيَّة. ولكنَّ هذا التصريح لا يُدرَك إلاّ من منطلقات الإيمان.

إنَّ فهم الوحي يتجذَّر في فهم العلاقة الإلهيَّة-البشريَّة المصوَّرة في المصطلحات الخريستولوجيَّة والتي تحدِّد بدورها اللاهوت عن الكنيسة. ولا بدَّ أيضًا من ذكر وجهَين أساسيَّين لهذا التعليم:

أ- وحي الله هو بالحقيقة من الله. قد أوحى به بظهورات إلهيَّة متعدِّدة، وبأفعال غير مخلوقة وبالأعمال وبالنعمة.

ب-وحي الله يحدث دائمًا بواسطة الكلمة (اللوغوس) وفي الروح القدس.

ويمكن الإستنتاج من التعاليم الخريستولوجيَّة أنَّ الوحي يحترم إنسانيَّة المؤلِّفين بالكامل وثقافتهم وأسلوب كتابتهم. لذلك يجوز القول إنَّ الوحي الإلهيَّ إستخدم اللغة الإنسانيَّة لمّا حلَّ على الإنسان، فصارت كلمة الله كلمة الإنسان أيضًا (RIVAS, 15; FLOROVSKI, 26-27).

إنَّ الطابع التاريخيَّ للكتاب، بمعنى أنَّه يحتوي أيضًا على قصص أناس عاديِّين ويحكي عن مساعي الإنسان ومخاوفه، دعَت الباحثين إلى مقاربة الكتاب المقدَّس على أنَّه نتاج بشريٌّ وعلى أنَّ كُتّابه هم ليسوا إلاّ مؤرِّخين (ARCHTEMEIER, 31). وبالحقيقة، قد يعود هذا الخطأ العلميُّ إلى أنَّ مؤلِّفي الكتاب المقدَّس نجحوا في عمليَّة التكافل بين العنصر البشريِّ والإلهيِّ للكتاب المقدَّس. وهذه الظاهرة مشابهة لسوء فهم سرِّ التجسُّد الإلهيِّ من قبل أولئك الذين يدَّعون أنَّ يسوع كان مجرَّد إنسان (FLOROVSKI, 27). بالفعل، إنَّ الكتاب المقدَّس هو التعبير الأفضل عن لقاء الله مع البشر. ولا يؤيَّد البعد الإلهيُّ للكتاب المقدَّس في الضبط الشكليِّ ولا في عصمته الفعليَّة والواقعيَّة، إنَّما بالأحرى هو إلهيٌّ بمقدار ما يهب الحياة لقرّائه وينقل مشيئة الله إلى الإنسان وفي قيادته الإنسان نحو لقائه مع الله. وهذا سرٌّ لا يُقاس، بل يختبره المؤمن في الكنيسة.

عندما يشير الذهبيُّ الفم إلى مجموعة الأسفار التي يضمُّها العهدان القديم والجديد، يستخدم مصطلح "الأسفار المقدَّسة" أو، بأكثر دقَّة، "الأسفار الإلهيَّة" (*ai theiai graphai*) بمعنى أنَّها الأسفار الملهمة من الله والتي تعلِّم عن الله. إنَّها إعلان الله عن إرادته للأنبياء والرسل والقدِّيسين، ما سمح للبشر بأن ينالوا الخلاص. أي أنَّ القدِّيس يوحنّا يرى في الكتاب المقدَّس مصدرًا للحياة لا ينضب أبدًا. يصف القدِّيس محتوى هذه الأسفار بالغزير والوافر. ويؤكِّد أنَّ الكتاب الإلهيَّ هو "ينبوع لا ينضب" (*pege gar estin oudepote epileipousa* PG 48:1007).

يعالج اللاهوتيُّ الأرثوذكسيُّ كرافيذوبولس مسألة الوحي في دراسته حول التفسير الكتابيِّ الحديث. ويؤكِّد في مقالته أنَّ الوحي بالنسبة للأرثوذكسيَّة بعيد عن كونه فعل إملاء الكلمات، وأنَّ الكائن البشريَّ ليس بإمكانه أن يكون أداة فقط. فلا يكون الشكل أو اللغة هما اللذان يُحدِّدان ماهيَّة الوحي، إنَّما هي الحقيقة الموحى بها في المقطع المحدَّد أو في السفر كلِّه:

"لهذا، فإنَّ الوحي الإلهيَّ في اللاهوت الأرثوذكسيِّ لا يشير إلى حرفيَّة الكتاب المقدَّس، بل إلى الحقيقة المُعلنة والتي احتفظت بها جماعة المؤمنين وتناقلتها الأجيال اللاحقة، إذا لم نقبل بهذا المفهوم للوحي، قد نقع في تطرُّفات كالتي وصل

إليها بعض المُفسِّرين الغربيِّين عبر المنهج النقديّ–التاريخيّ في تفسير الكتاب المقدَّس، ومعهم بعض الأرثوذكسيِّين الذين شكَّلوا حالات منفردة" (KARAVIDOPOULOS, 116).

أدَّت هذه المواقف المتطرِّفة إلى الاعتقاد عند بعض العلماء بأنَّ الكتاب المقدَّس مليء بالأخطاء ولذلك لا بدَّ أن يكون وليدًا للإبداع البشريّ (ACHTEMEIER, 28-34). لم يتردَّد هؤلاء العلماء أن ينكروا البعد الإلهيَّ للكتاب. لذلك اختار بعض اللاهوتيِّين الأرثوذكس مثل جون بريك مقاربة مسألة الوحي بطريقة محافظة واعتبروا أنَّ التقليد والوحي يشكِّلان دائرة فسارية (hermeneutical) مغلقة غير نافذة. يرسم الكتاب المقدَّس حدود التقليد، والتقليد يقود المؤمنين إلى التفسير الصحيح للكتاب المقدَّس (BRECK, 299). لذلك، لا حاجة إلى إدخال عناصر جديدة إلى التقليد، فاللاهوتيُّ يكفي أن يكرِّر العقيدة الآبائيَّة كما كُتبت منذ القدم. وبالفعل، هذا الموقف خطير لأنَّه يجعل من المسيحيَّة حركة منغلقة لا تتَّصل بالعالم ويمنع المسيحيِّين أن يخرجوا ويحاوروا العالم ويبشِّروا بإيمانهم. يؤكِّد بريك أنَّه "ضروريٌّ أن تُحفَظ الدائرة الفساريَّة وأن تبقى سليمة" (BRECK, 299). يقود هذا الموقف إلى أخطاء عديدة لأنَّه يمنع الحوار ويلغي المساهمة الإنسانيَّة في عمليَّة الوحي جاعلاً الدور الإنسانيَّ دور المتلقِّي المنفعل المكتفي بالتكرار.

٢. الوحي في حياة الكنيسة

نلاحظ في هذا القسم من البحث كيف تعبِّر الكنيسة عن مفهومها للوحي في مواقف حياتيَّة تتعلَّق بترجمة الكتاب المقدَّس وتفسيره واستعماله في الليتورجيا. في المقطع الأوَّل نذكر بعض الأمثلة عن كيفيَّة عمل علماء الكتاب المقدَّس الأرثوذكس وثمَّ ننتقل إلى مكانة الكتاب في الليتورجيا. وقد اخترتُ هذه الأمثلة لتوضيح مفهوم الوحي في الكنيسة الأرثوذكسيَّة بطريقة تطبيقيَّة.

٣. الكنائس الأرثوذكسيَّة والكتاب

بالرغم من التيّارات الفكريَّة القوميَّة العديدة التي انتشرت في العالم الأرثوذكسيِّ في القرنَين التاسع عشر والعشرين، لا يدعو الأرثوذكس بلغة مقدَّسة تعبِّر بطريقة نقيَّة عن الكلمة الإلهيَّة وتمانع الترجمة إلى لغات أخرى. لا بل، بالأحرى، لم تتردَّد الكنائس المحلِّيَّة كما في اليونان وصربيا ورومانيا من ترجمة الكتاب المقدَّس إلى اللغة المحلِّيَّة وبخاصَّة في الطبعات التي تصل إلى بيوت المؤمنين.

أمّا نقد النصوص، أي مقارنة النصِّ الكتابيِّ في المخطوطات الأصليَّة القديمة، فالعلماء الأرثوذكس يشاركون في عمل المركز العالميِّ الذي في مونستر (ألمانيا). تذكر الطبعة النقديَّة للعهد الجديد (G.N.T. 4th) الأستاذ جون كرافيذوبولس من بين أهمِّ المشتركين في العمل. يرى الأرثوذكس في القراءات المختلفة الواردة في المخطوطات حيويَّة الكلمة التي تتحدّى المفسِّر لجعل الكلمة مفهومة لآخرين:

"في زماننا الحالي، والذي تعمل خلاله مراكز كثيرة للأبحاث في مختلف قطاعات العلم وتتأسَّس باستمرار مراكز أخرى، سيساهم كثيرًا في دفع عجلة البحث النقديِّ إنشاء مركز كتابيٍّ أو معهد في العالم الأرثوذكسيِّ، بهدف البحث وإصدار طبعة لنصِّ العهد الجديد وفق المعايير العلميَّة المعاصرة وبالاستعانة بالتقنيّات الإلكترونيَّة المتوافرة" (KARAVIDOPOULOS, 81).

حتّى قانون الأسفار، يتغيَّر بعض الشيء في كتابات الآباء والمجامع وهذا أيضًا يدل على أنَّ الأرثوذكس ينظرون إلى الكتاب المقدَّس ككتاب حيٍّ في الكنيسة. هذا قد يبدو غريبًا للمفهوم المؤسَّساتيِّ السائد في الكنيسة الكاثوليكيَّة ولكن في الكنيسة الأرثوذكسيَّة، يدلُّ هذا الواقع على قبول التقاليد المختلفة التي أُنشئت في حضنها.

أمّا بالنسبة إلى المناهج التفسيريَّة الحديثة، فالمفسِّرون الأرثوذكس يستعملونها في معظم أعمالهم. يزداد عدد اللاهوتيِّين الأرثوذكس المختصِّين بالكتاب المقدَّس من سنة إلى أخرى ودراساتهم وكتاباتهم مقبولة في الأوساط اللاهوتيَّة المختلفة في العالم. نذكر، على سبيل المثال، أعمال سافاس أغوريذيس ويوحنّا كرافيذوبولس والأب بولس طرزي والأب ثيوذوروس إستيليانوبولس.

٤. الوحي في الليتورجيا

كلمة الله هي الشهادة الموحاة والمعطاة بواسطة كتّاب الأسفار المقدَّسة، ولهذا السبب تُقرأ المقاطع الكتابيَّة دومًا في الليتورجية مع الإشارة إلى المصدر الذي أُخذت منه، والذي في غالب الأحيان يكون مع إسم أحد الإنجيليِّين أو الرسول بولس أو غيره من الرسل. إنَّها شهادة الشخص المقبولة والمعروفة من قبل الجماعة القارئة، التي تصادق على مضمون النصّ. ويتجلّى البعد الإفخارستيُّ والشركويُّ للوحي في القراءة الليتورجيَّة للكتاب المقدَّس.

أضف على ذلك أنَّ كلمة الله هي دومًا حاضرة على المائدة، وهي أساس الإفخارستيّا وتاليًا أساس الاحتفالات الأسراريَّة كلِّها. ففي أيِّ صلاة يوميَّة غير سرِّ الإفخارستيّا، عندما لا يوضع الكأس والصينيَّة المُقدَّسَين على المائدة، نجد كتاب "الإنجيل الإلهيّ" في وسط المائدة. هناك حيث كلمة الله حاضرة يكون المكان الأكثر قدسيَّة في الكنيسة، ولهذا الكتاب الدور المفتاح في اجتماع الذين أتوا لملاقاة الله في الصلاة والاستماع إلى الكلمة. فلا تقديس في الخدمة الليتورجيَّة التي يغيب عنها هذا الكتاب وهو مفتوح ليعطي المعنى لهذه الخدمة وليقود الاحتفال إلى الإدراك والمعنى الصحيحَين. مركزيَّة كتاب "الإنجيل الإلهيّ" في الليتورجية تُعبِّر وبلا شكٍّ عن الإيمان الراسخ بأنَّ القانون الكتابيَّ هو كلمة الله الموحى بها.

لا بدَّ من ذكر وجهة نظر أخرى ذات صلة بالموضوع، وهي أنَّ العهدَين، القديم والجديد، يُعتبران متساويَين في الوحي الإلهيِّ في الكنيسة. هذا الأمر يتجلّى بخاصَّة عندما نلاحظ أنَّ العهد الجديد يستشهد بالناموس والأنبياء بلا انقطاع من أجل تثبيت صحَّة تعاليمه. هذا صحيح حتّى لو لم تجد قراءات العهد القديم مكانًا أفضل في الترتيب الليتورجيِّ الحاليِّ، بعدما نُقلت من خدمة سرِّ الإفخارستيّا إلى خدمة صلاة الغروب بسبب تأثير التيبيكون الرهبانيِّ على التيبيكون الرعويّ.

في سياق الكلام عن الليتورجية، لا يمكننا أيضًا أن ننسى تأثير الأيقونات في التعبير عن مسائل الإيمان. يلفت النظر أنَّ أيقونات الإنجيليِّين الأطهار التي تعود إلى المدرسة الكلاسيكيَّة لا تصوِّرهم تحت تأثير الإملاء الإلهيِّ، لأنَّ هذه الفكرة غريبة عن كنيسة الشرق. فعلى العكس، تُصوِّر الأيقونات الإنجيليِّين على أنَّهم

منهمكون في عمل التأليف وبوضعيَّة الإنحناء وكأنَّهم يطيعون المشيئة الإلهيَّة بكامل إرادتهم الإنسانيَّة. إذن، نشاهد الإنجيليِّين يعملون بحرِّيَّة. يعبِّر انحناؤهم عن تكريسهم لله وعن انتمائهم إلى جماعة المصلِّين. تدلُّ ملامحهم وحضورهم أوَّلاً على أنَّهم كتَّاب مكرَّسون لهذا العمل. هذا يمكن ملاحظته في الأيقونتَين ١ و٢ (من التقليدَين الروسيِّ واليونانيِّ) المصوَّرتَين في اللوحة أدناه. وفي الأيقونة الثالثة، التي تنتمي إلى منمنمات إنجيل رادوسلاف الروسيِّ، يُصوَّر القدِّيس يوحنَّا الإنجيليُّ بمعونة الحكمة الإلهيَّة المشخصنة، التي بلمسها رأسه ترمز إلى فعل الوحي الإلهيّ.

الأيقونة ١: القدِّيس متَّى
(طراز بيزنطيٌّ متأخر)

الأيقونة ٢: القدِّيس مرقس
(أيقونة روسيَّة، القرن الــ١٥)

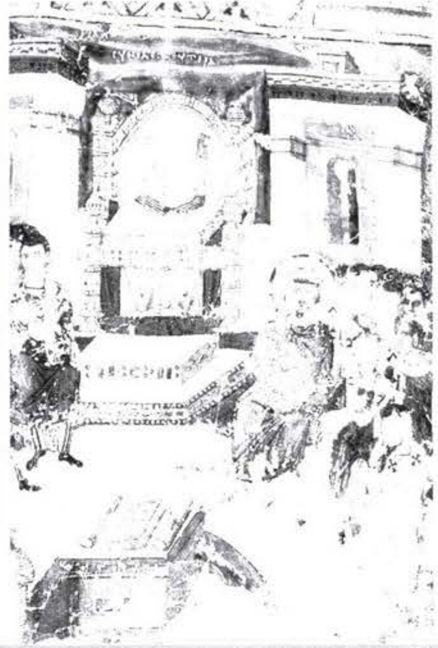
الأيقونة ٣:
(إنجيل رادوسلاف ١٤٢٩)

هناك أيضًا نموذجان للأيقونات الأرثوذكسيَّة التي تنقل بوضوح مفهوم الوحي. أحدهما يصوِّر القدِّيس يوحنَّا الذهبيَّ الفم وهو يكتب تفاسير رسائل بولس الرسول بإلهام من بولس نفسه الذي يحضر في الأيقونة هامسًا المعاني على أذن الذهبيِّ الفم. في الصورة الآتية يظهر أيضًا القدِّيس بروكلوس الذي كان تلميذ الذهبيِّ الفم في القسطنطينيَّة وشهد لهذه الرؤية. إذن، المؤلِّف مهمٌّ جدًّا وهو من يكتب بالفعل أعماله لذلك لا يخطر على بال المصوِّر أن يرسم الروح القدس كالذي يفسِّر

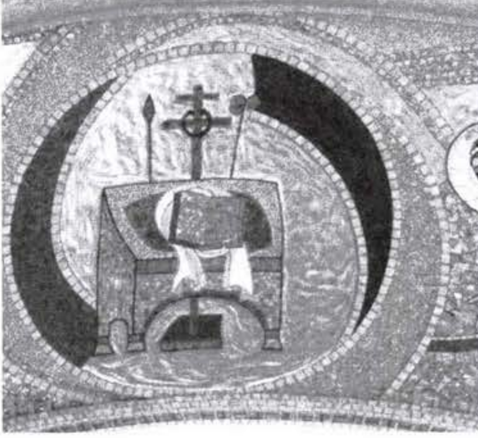
الرسائل بل ككاتبها اي بولس نفسه. إنَّ الفعل الإلهيَّ حاضر أيضًا في القسم الأعلى من الأيقونة حيث المسيح يبارك المشهد من السماء.

أيقونة الإلهام الإلهيّ للقدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم.
القدّيس بروكلوس التلميذ يشاهد بولس الرسول يهمس على أذن القدّيس يوحنّا

للنموذج الثاني طرق مختلفة في التصوير. إسمه أيقونة الاستعداد (*hetoimasia*) أو أيقونة العرش الفارغ. هذا العرش قد يصوَّر في المجامع وبين الرسل أو على شكل مائدة الهيكل. في التقليد الأرثوذكسيّ الأقدم، يصوَّر الإنجيل على العرش بمعنى أنَّه الكلمة الملهمة من الله الذي يمثل تعليم المسيح إلى أن يأتي.



منمنمة بيزطيَّة للمجمع المسكونيّ الأوّل في ٣٨١ (القرن التاسع)



جداريَّة رومانيَّة معاصرة

إذن، النموذج الأوّل يؤكِّد على أهمِّيَّة المؤلِّف بينما يسلِّط الثاني الضوء على الأصل الإلهيّ للكتاب المقدَّس. هذان التصويران لا يتناقضان، بل يتكاملان و يعكسان مفهوم الكنيسة الأرثوذكسيَّة للوحي الإلهيّ.

خاتمة

لا نفهم فعل الوحي عندما نبحث عنه في مرحلة تكوين النصّ فحسب، بل عندما ندرس تأثير النصّ الموحى به في الجماعة عبر التاريخ أيضًا. النصُّ يكون موحًى به عندما يؤدِّي وظيفته الأولى وهي أن يُقرأ في وسط الاجتماع الليتورجيّ.

لأنَّ الكتاب المقدَّس كُتب في مرحلة من مراحل التاريخ، عمليَّة التواصل وفهم المضمون مشروطان بديناميكيَّة معيَّنة في حضن جماعة المؤمنين. لذلك، الكتاب لا يظهر سلطته وقوَّة تأثيره على البشر إلاَّ عندما تلتفُّ الجماعة حول كلمته وتقرأها

بإيمان. وبالنتيجة، فإنّ الوحي يُفهم عندما نقاربه من وجهة نظر الوظائفيَّة، التي تشدِّد على التأثير الإيجابيِّ لقراءة الكتاب المقدَّس على أولئك الذين يؤمنون بالكلمة المتجِّسد.

المراجع

١. الفاخوري، حنّا (محرِّر)، **المجمع الفاتيكانيُّ الثاني. دساتير، قرارات، بيانات**، جونيه، منشورات المكتبة البولسيَّة، ١٩٩٢.

٢. كرافيذوبولس، يوحنّا، "التقليد الأرثوذكسيُّ في التفسير والمناهج الحديثة للبحث في الكتاب المقدَّس"، حوليّات ٧، ٢٠٠٦، ص ١١٥-١٢٦.

٣. كرافيذوبولس، يوحنّا، **مدخل إلى عهد الجديد**، تعريب الأب أفرام ملحم، حمص، مطرانيَّة الروم الأرثوذكس.

4. ACHTEMEIER P. J. (1999), *Inspiration and Authority, Nature and Function of Christian Scripture*, Peabody, Hendrickson.

5. BRECK John (2006), « L'héritage de l'herméneutique Orthodoxe », *In: www.catho-theo.net* 5, 296-309.

6. CORRIENTE F. (1991), *Diccionario Árabe-Español*, Tercera edición. Barcelona, Editorial Herder.

7. FLOROVSKY George (1972), *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland, Belmont.

8. HOPKO Thomas, (1970), « The Bible in the Orthodox Church », *In : SVThQ* 14. 66-99.

9. National Library of Russia, « The *Radoslav Gospel, Tetraevangelion* », *In*: http://www.nlr.ru/eng/exib/Gospel/slav/26.html.

10. RIVAS Luis, (2001), *Los libros y la historia de la Biblia*, Buenos Aires, San Benito.

11. VASILIADIS Petros, « Inspiration, Canon and Authority of Scripture: An Orthodox Hermeneutical Perspective », *In*: http://users.auth.gr/~pv/inspiration.htm.

12. WEHR Hans, (1980), *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Edited by J. Milton Cowan, Beirut, Librairie du Liban.

الوحيُ عندَ ابنِ عربي وتعدُّدُ القراءاتِ
أو "الخطابُ على قدرِ فهمِ السامع"

د. عبد الجبّار الرفاعي[1]

تنوَّعت المواقف في التراث الإسلاميِّ في تفسير الوحي، وكيفيَّته، وحالاته، وحدوده، وأنحاء نزوله، وتنزيله، وهل إنَّ المنزل هو اللفظ والمعنى، أو المعنى خاصَّة، أو أنَّه حقيقة وجوديَّة تتجاوز اللفظ والمعنى، وهل يتطابق الوحي مع الإلهام وسواه ممّا يكشف به الله عن ذاته للإنسان؟ إلى غير ذلك من الاستفهامات المتوالدة بإستمرار، بموازاة تطوُّر الوعي والمعارف والخبرات البشريَّة. وفي سياق هذه الاستفهامات إهتمَّ المتكلِّمون والفلاسفة والمفسِّرون والمتصوِّفة والعرفاء بتفسير ظاهرة الوحي، ودراستها وصياغة رؤى تعالج مختلف أبعادها ومدياتها.

وفي العصر الحديث، نطالع عدَّة محاولات لمقاربة ظاهرة الوحي، توظِّف مناهج وأدوات العلوم الإنسانيَّة واللاهوت المسيحيِّ الحديث، أو تحيل إلى مرجعيّات تراثيَّة، تنهل من آثار العرفاء، بخاصَّة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي" ٥٦٠هـ/١١٦٥م - ٦٣٨هـ/١٢٤٠م". الذي صاغ رؤية في بيان الوحي، لا تتطابق مع من سبقه من المتكلِّمين والحكماء المسلمين.

قبل الحديث عن رؤية ابن عربي، نشير بإيجاز إلى آراء المتكلِّمين والحكماء المسلمين المتداولة في كيفيَّة كشف الله لذاته وتحدُّثه مع البشر وكلامه الوحيانيِّ للأنبياء:

١. عبدالله بن سعيد بن كلاّب القطّان البصريِّ "القرن الثالث الهجري" والذي مهَّد الأرضيَّة للتفكير الأشعريِّ، قبل أبي الحسن الأشعريِّ، يرى أنَّ كلام الله حقيقته واحدة كذات الله، كما أنَّ ذات الله لا تتجسَّد، فإنَّ كلام الله لا يكون في متناول الإنسان، وإنَّ ما يتلبَّس به من لغة عبريَّة أوعربيَّة ليس عين كلام الله.

---

[1] مدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ورئيس تحرير مجلَّة قضايا إسلاميَّة معاصرة، بيروت- بغداد.

وواجه هذا الرأي مناقشات وردودًا عديدة للأشعريّ، والقاضي عبد الجبّار، وابن تيمية... وغيرهم.

٢. المعتزلة اشتهروا بعقلنة المعتقدات الدينيَّة، فصاغوا تفسيرًا عقليًا للكلام الوحيانيّ، يستند إلى تحليل طبيعة "الكلام"، وكيف أنَّه مؤلَّف من أصوات وكلمات وحروف تدلُّ على معنى. هكذا هو "كلام الله" عبارة عن أصوات وحروف، يخلقها الله في محلٍّ ما، فيكون لهذا المخلوق دلالة على معنى، كما سمع النبيُّ موسى الشجرة "طه، ١٢". من هنا ذهبوا إلى أنَّ الله يكلِّم كلَّ نبيٍّ بكلام جديد مخلوق من قبله مباشرة، وهي ظاهرة إستثنائيَّة تخرق القوانين الطبيعيَّة.

٣. الأشاعرة يرون أنَّ كلام الله ليس أصواتًا وحروفًا، وإنَّما هو معنى وحقيقة ذاتيَّة أزليَّة، "كلام الله" صفة ذاتيَّة لله منذ القدم، وما نزل على الأنبياء هو الوجود اللفظيُّ لتلك الصفة الذاتيَّة. واصطلح على ذلك بـــ"الكلام النفسيّ" بمعنى حين يتكلَّم الله مع الإنسان، فإنَّه يعبِّر له عن ذلك المعنى الذاتيّ القديم من خلال الألفاظ، والقرآن رواية لفظيَّة لتلك الصفة النفسيَّة.

٤. الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا... وغيرهم، ذهبوا إلى أنَّ الوحي يحصل عليه النبيُّ عبر بلوغ نفسه مرحلة التجرُّد التامّ، فتتَّصل بالعقل الفعّال، وتتجلّى له الذوات المجرَّدة والحقائق. الوحي هو "إفاضة العقل الفعّال، والحقائق المفاضة على النبيّ تسمع في أذن النبيّ على شكل أصوات منتظمة (كلام)، من باب تمثُّل المعقول في المحسوس. في هذه المرحلة يتمُّ إنتاج الكلام، فهذا المسموع هو كلام حقًّا"[٢]. وينسب هذا الكلام إلى الله مجازًا، ذلك أنَّ مبدأه العقل الفعّال، والعقل الفعّال إنَّما يفيض بإذن إلهيّ.

٥. الوحي "تجربة دينيَّة"، وهو رأي جماعة من المتكلِّمين المسلمين في العصر الحديث، مثل السير سيِّد أحمد خان، ومحمَّد إقبال، وفضل الرحمن، وعبد الكريم سروش... وغيرهم. على اختلاف بينهم في بيان نمط التجربة ومدياتها ومآلاتها.

---

[٢] مجلَّة *قضايا إسلاميَّة معاصرة*، ع ٣٣-٣٤، ص ١٥٠.

نعثر على الملامح الأوَّليَّة لهذا الرأي لدى سيِّد أحمد خان، الذي يكتب: "إنَّ النبوَّة ملكة طبيعيَّة خاصَّة، كسائر القوى البشريَّة التي تتفتَّق عند توفُّر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، مثلما هي ثمار الأشجار... الوحي ليس شيئًا ينزل على النبيِّ من الخارج، بل هو عبارة عن نشاط العقل الإلهيِّ في النفس والعقل القدسيِّ البشريّ"[٣].

في كتابه **تجديد التفكير الدينيِّ في الإسلام**، خصَّص محمَّد إقبال فصلاً عالج فيه "التجربة الدينيَّة" وصاغ مفهومًا للوحي يتمحور حول هذه التجربة، وميَّز بين تجربة الأنبياء والعرفاء، ذلك أنَّ الثانية ينغمر ويتمتَّع صاحبها، ويبقى حبيسًا فيها، ولا يخرج من فضائها، فيما يتخطَّى النبيُّ تجربته الشخصيَّة، لأنَّها تمنح شخصيَّته إرادة تغيير العالم. واقتفى نهجه فضل الرحمن في تحديد مضمون النبوَّة وحقيقة الوحي. ويتواصل اليوم عبد الكريم سروش مع هذه الرؤية، ويتوسَّع في تحليلها، معتبرًا أنَّ "مقوم النبوَّة ورصيدها الوحيد هو الوحي أو (التجربة الدينيَّة) كما يُسمَّى اليوم... التجربة الدينيَّة لدى الأنبياء، تبعث فيهم هذه الدرجة العالية من اليقين والشجاعة والثبات والنصوع، فتشكِّل جوهر ولباب نبوَّتهم. وعلى أثر هذه التجربة يكونون على استعداد للنهوض بالمهمّات الجسام في العالم... فالنبوَّة لون من التجربة والكشف. ومن يتوافر على هكذا تجربة وكشف سيكون لديه ما يجود به على الآخرين، فيمنح العالم شخصيَّة جديدة تبعًا للشخصيَّة الجديدة التي اكتسبها بفضل تجربته النبويَّة... الوحي والدين تابعان إلى شخصيَّة النبيّ"[٤].

القول بأنَّ الوحي تجربة دينيَّة يستقي من آثار المتصوِّفة والعرفاء، لاسيَّما جلال الدين الرومي، الذي يتوكَّأ عليه سروش بغزارة، فيما يتناوله من إشكاليّات وقضايا خلافيَّة في التفكير الدينيِّ الراهن في الإسلام.

---

[٣] بهاء الدين خرمشاهي، **تفسير وتفاسير جديد**، ص ٦٠.

[٤] مجلَّة *قضايا إسلاميَّة معاصرة*،ع ٣٣-٣٤، ص ١٥٣-١٧٦.

٦. العرفاء يجترحون صياغة أخرى، تمثّل نظريَّة مختلفة في تفسير الوحي والكلام الوحيانيّ، تنبثق عن رؤيتهم الكونيَّة، وما رسموه من لوحات لتصوير العالم الربوبيّ ومظاهره وتجلّياته، وتنزل الوجودات من المرتبة العليا إلى ما هو أدنى، وتحقّقها في كلّ مرتبة بحسبها. ويعني ذلك أنَّ نزول الوحي والكتب المقدَّسة إنّما هو نحو من التجلّي، والتنزُّل الوجوديّ، وليس تنزُّلاً لنفس اللفظ والمعنى منه تعالى، كما اشتهر لدى المتكلّمين، أو تنزُّلا للمعنى فقط، والنبيُّ هو الذي يخلع عليه الألفاظ، كما تشير إليه بعض الآراء المحدودة.

يعتقد العرفاء أنَّ للقرآن مراتب وجوديَّة متسلسلة، "تبدأ من أعلى المراتب الوجوديَّة، ثمَّ تتنزل إلى التعينات العقليَّة بمراتبها المتعدِّدة، فتكون العقول بفعليّاتها ووجوداتها مصاديق للقرآن، ثمَّ تنزل إلى التعينات النفسيَّة، فتصير النفوس بفعليّاتها مصاديق له، ثمَّ تتنزّل إلى التعينات المقداريَّة النوريَّة، فيصير عالم المثال بمراتبه مصاديق له، ثمَّ نزله الحق إلى التعينات الطبيعيَّة، فصارت الأجسام الطبيعيَّة مصاديق له، ثمَّ انتهى إلى آخر مراتب الوجود، وألبس لباس الصوت والحروف والكتابة والنقوش، حتّى تطيقه الآذان والأبصار البشريَّة، فصارت الحروف مصاديق له. ولمّا كانت جميع مراتب الوجود مصاديق له، صار تبيانًا لكلِّ شيء، ولا رطب ولا يابس إلاّ كان فيه. ولمّا كان له هذه الدرجات والمراتب الوجوديَّة، إذن فللناس مراتب متنوِّعة في الإفادة منه"[٥].

[٥] د. طلال الحسن، المنهج التفسيريّ عند العلاّمة الحيدري، ص ١٨٧.

١. الأسفار الأربعة

"فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه"[٦]

نوجز الحديث في رحلة النبيِّ وتساميه في مدارج الصعود إلى عالم الملكوت، وكيفيَّة تحقُّقه بالحقِّ، وحصول الوحي في سفره الثاني "من الحقِّ إلى الحقِّ بالحقِّ" عبر "الأسفار الأربعة".

يرسم الموروث الفلسفيُّ والغنوصيُّ لوحة للوجود تبتني على تعدُّد العوالم وترتُّبها، فهي تنتظم بترتيب طوليٍّ متسلسل يبدأ بعالم الربوبيَّة، وهو عالم واجب الوجود، ثمَّ عوالم الإمكان التي تتسلسل ابتداءً من عالم العقل، وهو الصادر الأوَّل ووجوده بسيط غير مركَّب، له كلُّ كمال وجوديٍّ، منزَّه عن القوَّة والاستعداد، مجرَّد عن المادَّة وآثارها ذاتًا، في مقام وجوده، وفعلاً، أي في مقام أفعاله، ويليه عالم المثال، المجرَّد عن المادَّة دون بعض آثارها، كالشكل والمقدار، وأخيرًا عالم المادَّة، وهو العالم المحسوس، وعالم الطبيعة، ويُسمّى بعالم الهيولى الأولى عند الحكماء، وعالم الملك والشهادة عند أهل الذوق والشهود والمكاشفة، وهذا العالم مرتبط بالمادَّة ذاتًا وآثارًا، والمادَّة هي محض القوَّة والاستعداد لديهم. وهو عالم مترابط متَّصل، سيال متحرِّك في جوهره، حقيقته عين التغيُّر والتجدُّد، يفضي إلى التجرُّد، إنَّه متحرِّك متغيِّر يتَّجه نحو التجرُّد من المادَّة.

واختلفت إتِّجاهات الحكماء المسلمين في عدد تلك العوالم ووجودها ونحو ترتُّب عليَّتها، فذهب ملا صدرا وتبعه محمَّد حسين الطباطبائيُّ إلى أنَّ عالم المثال هو العلَّة المتوسِّطة لعالم المادَّة، وهكذا رأى الإشراقيُّون، فيما أنكر المشاؤون عالم المثال، وذهبوا إلى أنَّ عالم العقل هو العلَّة لعالم المادَّة، وهو ما اصطلحوا عليه بالعقل الفعّال.

---

[٦] فصوص الحكم، الفصُّ الشيثيّ.

حاول العرفاء أن يرسموا لوحتهم ويصوغوا رؤيتهم لتلك العوالم في إطار منظومتهم المعرفيَّة ومصطلحاتهم ولغتهم الخاصَّة، فعبَّروا بـــ"القوس النزوليّ" عن العلاقة بين العالم العلويّ "الصادر الأوّل" وبين العالم السفليّ الماديّ، فيما اصطلحوا "القوس الصعوديّ" على السلَّم الارتقائيّ التكامليّ، من العالم السفليّ باتِّجاه العالم العلويّ إنتهاءً إلى الصادر الأوّل.

واعتبروا الإسم الأعظم هو الصادر الأوّل وهو أحد الأسماء الحسنى، وهذه الأسماء حقائق عينيَّة وليست ألفاظًا أو مفهومات أو صورًا ذهنيَّة. والاسم الأعظم هو الاسم القدسيُّ المستجمع لكلِّ كمال وجمال وهو حاكم على جميع الأسماء الحسنى ومقدَّم عليها وعنده تنتهي كافَّة الأسماء، فإنَّ للأسماء الحسنى مراتب من حيث التقدُّم والتأخُّر، يقع بعضها فوق بعض، وصولاً إلى أعلى المراتب فيها، وهو إسم الله الأعظم. ويقول العرفاء إنَّ المظهر الأتمَّ للإسم الأعظم في القوس النزوليِّ هو النور المحمَّديُّ أو ما يسمُّونه بـــ"الحقيقة المحمَّديَّة"، والحقيقة المحمَّديَّة ليست شخصًا بعينه، وإنَّما هي مقام مصداقه الأتمُّ هو النبيُّ محمَّد. ويعبِّر العرفاء عن الحقيقة المحمَّديَّة بأنَّها مرآة تامَّة لتجلِّي الأسماء والصفات الإلهيَّة ومنبع العلوم والمعارف الصادرة عن التجلِّيات كافَّة، وهي الغاية التي يطلبها السالك في مدارج الصعود لينهل منها؛ يكتب ابن عربيّ: "وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها مرآة محمَّد (ص)، فتجلِّي الحقِّ فيها أكمل من كلِّ تجلٍّ يكون، فأجهد أن تنظر إلى الحقِّ المتجلِّي في مرآة محمَّد لينطبع في مرآتك، فترى الحقَّ في صورة محمَّديَّة ولا تراه في صورتك"[٧].

ويصوغ العرفاء تفسيرًا لكيفيَّة النزول من الأعلى في قوس النزول، يعبِّرون عنه بـــ"التجلِّي" ويقصدون به ما يقابل "التجافي" الذي هو نزول وحركة وانتقال بنحو يخلو فيه المكان المنزل منه والمنتقل عنه من الشيء المنتقل، بينما التجلِّي لا يلزمه خلوَّ المحلِّ الأوَّل عن النازل، بل يبقى محافظًا على مرتبته الوجوديَّة فيه، ويشبِّهون ذلك بالمعلومة في ذهن الشخص، فعندما ينقلها من ذهنه إلى الورق ويدوِّنها، فإنَّ ذهنه لا يخلو منها، ممّا يعني أنَّ المعلومة صار لها وجود وظهور

---

[٧] **الفتوحات المكِّيَّة**، ج ٤: ص ٤٣٣.

آخر، هو الوجود والظهور الكتبيّ. فقوس النزول من العوالم العلويَّة إلى العالم السفليّ إنَّما هو على نحو التجلِّي، بمعنى أنَّ كلَّ ما هو نازل له ظهور ووجود في النشآت السابقة على عالم المادَّة. وبتعبير آخر: إنَّ لعالم الطبيعة والمادَّة قبل تحقُّقه نشآت وظهورات سابقة تناسب مقتضيات تلك العوالم. وعلى هذا الأساس، تتعدَّد ظهورات ووجودات الإنسان تبعًا لتعدُّد العوالم والنشآت، فنشأته في عالم المثال وعالم العقل وعالم الربوبيَّة تسبق نشأته في العالم الماديِّ، وقد تنزل مواطنه العلويَّة الأصليَّة إلى النشأة المادِّيَّة عبر قوس معنويٍّ يُسمَّى قوس النزول، وإنَّ تنزُّله من الأعلى إلى الأدنى يكون بنحو "التجلِّي" وليس "التجافي"، وإنَّه في رحلته هذه وتنزُّله لم يكن مريدًا ومختارًا ومكلفًا، بحيث يترتَّب عليه ثواب أو عقاب، ونحو ذلك ممّا يقتضيه التكليف الشرعيّ.

وفي مقابل ذلك هناك رحلة من العالم السفليِّ إلى العالم العلويِّ، يسافر فيها الإنسان في قوس الصعود فتبدأ من عالم المادَّة لتنتهي إلى الحقِّ تعالى، وهذه الرحلة الارتقائيَّة التكامليَّة يكون الإنسان فيها مريدًا مختارًا مكلفًا.

من هنا يرى العرفاء أنَّ السالك يسافر في تكامله المعنويِّ أربعة أسفار يطوي فيها المنازل ويرتقى من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكمل من السابقة، وهكذا حتّى يصل إلى غايته التي هي منتهى كلِّ غاية، وهو الحقُّ سبحانه وتعالى، ويمكن تلخيص تلك الأسفار في ما يلي:

أ- السفر الأوَّل: من الخلق إلى الحقّ

يغادر الإنسان في هذا السفر عالم المادَّة والطبيعة، يرحل من المتناهي إلى اللامتناهي، من عالم الكثرة إلى الوحدة، ذلك أنَّ النشأة المادِّيَّة نشأة الكثرة لا الوحدة، والكثرة تحجب عن السالك الوحدة، أي يحجبه عالم المادَّة عن الوحدة "الله تعالى"، فيرتقي من عالم الآثار إلى المؤثر، من المعلول إلى العلَّة، "من الخلق إلى الحقّ". هذا السفر متناه لأنَّه يسير في متناه، وهو عالم المادَّة حتّى يصل إلى الله تعالى، فإذا وصل يفنى في الله تعالى ويصير وجودًا حقانيًّا، ليبدأ رحلته الثانية في سفر جديد.

ب- السفر الثاني: من الحقِّ إلى الحقِّ بالحقِّ

بعد فناء السالك في مقام الذات، يتخلَّص من أناه ويصير وجوده حقَّانيًّا، يتحقَّق بالحقِّ، إنَّه هنا لا يرى الحقيقة، بل يكون هو الحقيقة، الأنبياء في هذا السفر، كلٌّ بحسب طاقته ووعائه، ربَّما يتحقَّق بحقيقة أو أكثر أو بجميعها، لم يعد يرى في الوجود سوى الله تعالى، احتجبت الكثرة عنه بالوحدة. فالسفر الثاني هو سفر في الوحدة الحقَّة، وحيث أنَّ الحقَّ له ذات وأسماء وصفات وأفعال، فإنَّ السالك يبدأ بالتعرُّف والتحقُّق في ذلك، فيبصر أفعال الله تعالى بمعانيها الدقيقة، فينتهي إلى فناء أفعاله الشخصيَّة بأفعال الله ويبصر صفات الله فتفنى صفاته الشخصيَّة بصفات الله، ثمَّ تبقى ذاته وهي مجرَّدة عن أفعاله وصفاته فيبصرها متعلِّقة بذات الله، فتفنى ذاته في ذات الله. ومعنى الفناء هو ألاَّ يلتفت إلى كلٍّ ما عدا الله، ومن ذلك أفعاله وصفاته وذاته، ويستبطن الفناء معنى أن يكون فعله فعل الله وصفاته صفات الله.

ويعني الفناء الأفعاليُّ عدم رؤية كثرة الأفعال، وإن كان لا يرى كثرة الصفات. بينما الفناء الصفاتيُّ لا يرى معه كثرة الصفات. ويميِّزون بين الصفات والأسماء، بإعتبار أنَّ الذات مع الصفة تكون إسمًا، الذات المتلبسة بالعلم "عالم"، فيما تكون الصفة من دون الذات صفة.

المبدأ في هذا السفر هو الحقُّ والمنتهى هو الحقُّ، لذلك عبَّروا عنه بالسفر من الحقِّ إلى الحقِّ بالحقِّ، فيكون سفره في أسماء الله من إسم جزئيٍّ إلى إسم كليٍّ، يبدأ مثلا من إسم "الخالق" إلى إسم "القادر"، بمعنى يتلبَّس بها، فتجري على يديه ما كان حقيقة هذا الإسم، أي يصبح الإنسان مظهرًا لإسم من أسماء الله، فمثلاً ملك الموت هو مظهر الإسم "مميت"، بحسب الآثار يمكن معرفة الإسم، "آثارنا تدلُّ علينا".

ويعتقد العرفاء أنَّ هذا السفر له بداية بلا نهاية، باعتبار عدم تناهي الأسماء، ويقدِّمون تأويلاً لقول الإمام عليّ: "آه، آه، من قلَّة الزاد وبعد السفر" على أنَّه يشير إلى السفر الثاني، بينما يؤوِّلون: "لو كشف لي الغطاء ما إزددت يقيناً" بالإشارة إلى السفر الأوَّل.

ج- السفر الثالث: من الحقِّ إلى الخلقِ بالحقِّ

بعد أن يمتلئ وعاء السالك ممّا اغترفه من شهوده في سفره الثاني، حيث وصل إلى حالة المحو المحض والطمس الصرف في الأسماء الإلهيَّة، لم يعد أمامه سوى الهويَّة الغيبيَّة الإلهيَّة، عندئذ إن تداركته العناية الإلهيَّة، وهي مقام تقدير الاستعدادات، وأرجعته إلى نفسه، عاد إلى الصحو بعد المحو، وشاهد الخلق وعالم الإمكان بشهود غير محجوب، فإنّه يبدأ رحلة جديدة وسفرًا يقابل سفره الأوّل تمامًا. إنَّها رحلة من الحقِّ إلى الخلق، عودة إلى الخلق وعالم الكثرة، خلافًا لسفره الأوّل الذي انطلق من عالم الكثرة. غير أنَّ هذا عود ربّانيٌّ حقّانيٌّ، يؤدّي من خلاله وظيفة إلهيَّة سامية تتمثَّل بالسفارة الربّانيَّة إلى الخلق، ذلك أنَّه يوصل ما شاهده وعاينه في سفره الثاني.

يرى العرفاء أنَّ هذا نحو من النبوَّة، لكن هي نبوَّة بالمعنى اللغويِّ، ليس نبوَّة تشريعيَّة بالمعنى الاصطلاحيِّ وإنَّما هي نبوَّة إنبائيَّة، يقول ابن عربيّ: "واعلم أنَّ الولاية هي الفلك المحيط العامُّ، ولهذا لم تنقطع ولها الإنباء العامُّ، وأمّا نبوَّة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي محمَّد (ص) قد انقطعت، فلا نبيَّ بعده، يعني مشرِّعًا أو مشرَّعًا له، ولا رسول وهو المشرِّع... إلاّ أنَّ الله لطف بعباده، فأبقى لهم النبوَّة العامَّة التي لا تشريع فيها"[8]. ويصرِّح القمشئيُّ: " ويحصل له حظٌّ من النبوَّة، وليس له نبوَّة التشريع"[9].

في السفرَين الأوَّلين المنتهى هو الحقُّ، وإن كان المبدأ في الأوَّل الخلق، لكنَّ في الثاني المبدأ أيضًا الحقُّ، أمّا في السفر الثالث فالمبدأ هو الحقُّ والمنتهى الخلق، المبدأ هو الوحدة والمنتهى الكثرة. وهو غير منحصر بنمط خاصٍّ من الأشخاص، بل كلُّ من لديه استعداد لذلك الطريق مفتوح أمامه.

---

[8] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ١٣٤-١٣٥.

[9] **رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة**، ص ٣٩٤.

د- السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحقّ

السفر الرابع يقابل السفر الثاني، ففي السفر الثاني تكون الرحلة من الحقّ إلى الحقِّ بالحقِّ، وهذا السفر كلُّه نيل وتزوُّد وأخذ وامتلاء وارتواء بالمعاينة والمشاهدة، بينما السفر الرابع يبدأ بالخلق وينتهي بالخلق، كلُّه عطاء وفيض ونوال، عندما ينطلق النبيُّ لأداء الوظيفة الربّانيَّة والسفارة الإلهيَّة. وظيفة السالك في السفر الرابع هي مداواة الناس، وذلك من خلال إيصال الشريعة المقوِّمة لحياة الناس، والمنظِّمة لحياتهم العمليَّة ومعتقداتهم. النبيُّ هنا هو صاحب نبوَّة التشريع الحقيقيَّة، يكون نبيًّا بالمعنى الاصطلاحيِّ، فيبلغ الأحكام من أوامر ونواه.

من هنا يختلف السفر الرابع عن السابق، فقد كان للسالك في السفر الثالث حظٌّ من النبوَّة، وهي نبوة إنبائيَّة، نبوَّة من دون شريعة، بينما النبيُّ في السفر الأخير صاحب شريعة، نبوَّته تبليغيَّة.

إنَّ هذه الأسفار ربَّما تتحقَّق للأولياء الكُمَّل، فإنَّ أبواب هذه الأسفار مشرَّعة أمام كلِّ سالك بما في ذلك السفر الرابع، ولكن كلٌّ بحسبه، إذ إنَّ المراتب تختلف بينهم، فهي مراتب تشكيكيَّة متنوِّعة وليست متواطئة، بمعنى أنَّ الأنبياء على مراتب بمقدار تحقُّقهم بالحقّ.

٢. تعدُّد تنزُّلات القرآن

يذهب محيي الدين إلى أنَّ للقرآن تنزُّلات متعدِّدة حسب العوالم الوجوديَّة. بإعتبار أصل الوجود واحد بسيط، ذو تنزلات وتجلِّيات متعدِّدة تنتهي في "قوس النزول" إلى عالم الملك أو عالم الشهادة والمادَّة، هكذا هي حقيقة القرآن، إنَّها تنشأ من علم الله، وهناك تتحقَّق بذاته، ذلك أنَّ صفاته عين ذاته، ثمَّ تطوي المراتب الوجوديَّة في تنزُّلها، لتبلغ وهي مجرَّدة بسيطة قلب النبيِّ، من دون صورة، ثمَّ يجسِّدها خياله، فتخرج من الإجمال والبساطة إلى التفصيل، وأخيرًا تظهر على لسانه على شكل أصوات وحروف وكلمات وكأنَّها بمثابة الأرواح المجرَّدة حينما تكتسي في عالم المثال "الخيال" الشكل والمقدار، فتغدو أجسامًا نوريَّة، وبعد ذلك تتنزّل إلى عالم الأجسام الكثيف.

يكتب ابن عربيّ: "فصار القرآن برزخًا بين الحقّ والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإنّ الله جعل لكلّ موطن حكمًا لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحدي العين، فجسّده الخيال وقسّمه، فأخذه اللسان فصيّره ذا حرف وصوت"[١٠]. أمّا تلقّي النبيّ للقرآن فإنّه نحو ذكر لما شاهده في سفره الثاني، يكتب ابن عربيّ: "إن هو إلاّ ذكر لما شاهده حين جذبناه، وغيّبناه عنه، وأحضرنا به عندنا، ثمّ أنزلنا عليه مذكّرًا يذكّره بما شاهد، فهو ذكر له لذلك وقرآن، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبين ظاهر له، لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب"[١١].

المعيار الذي يعتمده محيي الدين في تصنيف كلام الوحي وتمييزه عن سواه من الكلام منوط بدرجة تأثيره في المتلقّي، ففي سياق جوابه عن سؤال، ما هو الوحي؟ يقول: "ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة، من غير عبارة، فإنّ العبارة تجوز إلى المعنى المقصود بها، ولهذا سُمّيت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنّها ذات المشار إليه"[١٢]. العبارة تعبر إلى المعنى المدلول عليه بها، ومن هنا جاءت تسميتها، بينما لا عبور في الوحي من شئ لآخر، فإنّ الإشارة نفس المشار إليه، لهما وحدة وجوديّة، كذلك "الإفهام والمفهوم والفهم" حقيقة وجوديّة واحدة، "والوحي هو المفهوم الأوّل والإفهام الأوّل ولا عجل من أن يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه، فإن لم تحصل لك هذه النكتة فلست صاحب وحي"[١٣].

وحين يتحقّق الوحي فإنّه يهيمن على متلقّيه ويستولي عليه ويحول بينه وبين تفكيره وتدبيره ويكون سلطانه عليه أشدّ من سلطان الموحى إليه على نفسه، وتأثيره سريع جدًّا، "فالوحي ما يسرّع أثره من كلام الحقّ تعالى في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلاّ العارفون بالشؤون الإلهيّة، فإنّها عين الوحي الإلهيّ في العالم، وهم لا يشعرون... فيا أيّها الوليّ إذا زعمت أنّ الله أوحى إليك، فانظر في نفسك

---

[١٠] **الفتوحات المكّيّة**، ٢: ١٠٨.

[١١] **الفتوحات المكّيّة**، ٤: ٤٠٣.

[١٢] **الفتوحات المكّيّة**، ٢: ٧٨.

[١٣] **الفتوحات المكّيّة**، ٢: ٧٨.

في التردُّد أو المخالفة، فإن وجدت لذلك أثرًا، بتدابير أو تفصيل أو تفكير، فلست صاحب وحي، فإن حكم عليك وأعماك وأصمك، وحال بين فكرك وتدبيرك وأمضى حكمه فيك، فذلك هو الوحي وأنت عند ذلك صاحب وحي"[١٤].

"الخطاب على قدر فهم السامع"

يرى ابن عربيّ أنّ كلّ فهم هو مقصود لله بالنسبة إلى المتلقّي لكتابه، فتلقّي العربيّ للقرآن في عصر الرسالة خاصٌّ به باعتبار ذلك الفهم مرآة لعصره، وهو يميِّز بين نمطَين من تلقّي القرآن، الأوّل يختصُّ بالنبيّ، والثاني يرتبط بالعرب، ذلك أنّ الخطاب يتحدَّد معناه في إطار إدراك المتلقّي وليس المتكلّم، وإدراك النبيّ لحقائق القرآن إدراك شهوديٌّ، يكتب الشيخ الأكبر: "أنظر في القرآن بما نزل على محمَّد (ص)، ولا تنظر فيه بما أُنزل على العرب، فتخيب عن إدراك معانيه... فإذا تكلّمت في القرآن بما هو به محمَّد متكلِّم، نزلت عن ذلك الفهم إلى فهم السامع من النبيّ، فإنّ الخطاب على قدر السامع، لا على قدر المتكلِّم، وليس سمع النبيّ وفهمه فيه فهم السامع من أمّته فيه، إذا تلاه عليه. وهذه نكتة ما سمعتها قبل هذا من أحد قبلي"[١٥].

يشير محيي الدين إلى أنّ الله تعالى عندما يخاطب الناس بلغتهم، فإنّه بالرغم من اعتمادهم على المواضعات والقواعد المعروفة للغتهم، يعلم اختلافهم في فهم كلامه، ممّا يعني أنّ ما تلقّوه من المداليل والمعاني المتنوّعة للكلام، مقصودة له تعالى، ذلك أنّ الخطاب يتحدَّد معناه بمقدار فهم المتلقّي في ضوء معايير اللغة ومواضعاتها. كما صرَّح بقوله: "وأمّا كلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله، ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكلّ واحد منهم، وإن اختلفوا، فقد فهم عن الله ما أراده، فإنّه عالم بجميع

---

[١٤] **الفتوحات المكيّة**، ٢: ٧٨.

[١٥] **الفتوحات المكيّة**، ٤: ٤٢٧.

الوجوه تعالى، وما من وجه إلاّ وهو مقصود الله تعالى، بالنسبة إلى هذا الشخص المعيَّن، ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج من اللسان فما فهم ولا علم"[١٦].

وتبعًا لتعدُّد المراتب الوجوديَّة للقرآن - حسب العرفاء - تتعدَّد مراتب مدلولاته، وكما يتبادر معنى من ظواهره، تستتر سلسلة من المعاني في باطنه، تشكِّل طبقات متوالية لمدلولاتها، وهي ما اصطلحوا عليها "بطون القرآن". يصنِّف ملا صدرا الشيرازيُّ معاني القرآن بقوله: "ينقسم إلى سرٍّ وعلن، ولكلٍّ منهما ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر، إلى أن يعلمه الله، ولعلانيَّته علانيَّة أخرى إلى أن تدركه الحواسُّ وأهلها... ثبت للقرآن منازل ومراتب، كما للإنسان درجات ومعارج... للقرآن درجات وللإنسان بحسبها"[١٧]. وما يكون باطنًا في عصر ربَّما يصبح ظاهرًا في العصر التالي... وهكذا. لأنَّ حقيقة القرآن تتجلّى في كلِّ عصر بمعنى خاصٍّ، بل إنَّ من يتدبَّر القرآن "يجد في كلِّ تلاوة معنى لا يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوَّة هي بعينها، ما زاد فيها شيء ولا نقص، وإنَّما الموطن والحال تجدُّد، ولا بدَّ من تجدُّده... فالقرآن متنوِّع، ينطبع عند النازل عليه في قلبه بصورة ما نزل به عليه، فتغيَّر على المنزل عليه الحال لتغيُّر الآيات. والكلام من حيث هو كلام الله واحد لا يقبل التغيير"[١٨].

يرى ابن عربيّ أنَّ الفهم الباطنيَّ للقرآن هو نمط من الوحي، لأنَّ عمليَّة التنزيل مستمرَّة على المؤمنين، وليست خاصَّة بالنبيِّ، غير أنَّه تنزيل لفهم الكتاب" كما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه، كان تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين به..."[١٩]. وفهم المؤمنين مختلف متعدِّد، وليس متطابقًا، تبعًا لإختلافهم وتجدُّد حالاتهم وتنوُّع زمانهم ومحيطهم، وبيئاتهم ومنازلهم الروحيَّة واستنارة بصيرتهم ومدارجهم في مقامات السير والسلوك، فإنَّه "يتجدَّد خلق فهم آخر لأنَّ العبد المنوَّر البصيرة، له في كلِّ تلاوة فهم في تلك الآية لم يكن له ذلك

---

[١٦] **الفتوحات المكِّيَّة**، ٤: ٢٥.

[١٧] صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، ٧: ١٠٥.

[١٨] **الفتوحات المكِّيَّة**، ٤: ٢٠٢، ٢٥٨.

[١٩] **الفتوحات المكِّيَّة**، ١: ٢٨٠.

الفهم في التلاوة التي قبلها، ولا يكون في التلاوة التي بعدها"[20]. أي أنَّه لا تكرار في الفهم، لهذا النمط ممَّن استنارت بصيرتهم. أمّا تعدُّد التأويلات وتنوُّعها، فيصرِّح محيي الدين بصحَّتها بالنسبة إلى المتأوِّل "فكلُّ متأوِّل مصيب قصد الحقِّ بتلك الكلمة... فلا سبيل إلى تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ، فإنَّ مخطئه في غاية من القصور في العلم، لكن لا يلزمه القول به، ولا العمل بذلك التأويل، إلاّ في حقِّ ذلك المتأوِّل خاصَّة، ومن قلَّده"[21].

٣. المحبَّة والهداية والنجاة

"المحبَّة أصل الموجودات" [22] كما يقول ابن عربيّ. ويكتب أبو العلا عفيفي شارحًا مفهوم المحبَّة لدى صاحب الفصوص: "الحبُّ موجود على الدوام متبادل بين الحقِّ والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجود على الدوام أيضًا، لأنَّ الحقَّ دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحبِّ الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء، يدفعه إلى ذلك الحبِّ الكامن فيه نحو التحلُّل من الصور والرجوع إلى الأصل" [23]. ويعبِّر هنري كوربان عن المحبَّة في المنظومة المعرفيَّة الروحيَّة لمحيي الدين بـــ"جدليَّة الحبِّ"، الحبُّ جوهر الوجود، والمحفِّز على المعرفة، والباعث على السلوكيّات الأخلاقيَّة. أمّا النبيُّ الكريم (ص) فيختصُّ بمقام المحبَّة ودينه واتِّباعه دين الحبِّ، كما يقول ابن عربيّ: "فإنَّ محمَّدًا (ص) له من بين سائر الأنبياء مقام المحبَّة بكمالها، مع أنَّه صفيٌّ، ونجيٌّ، وخليل، وغير ذلك من مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أنَّ الله اتَّخذه حبيبًا، أي محبًّا محبوبًا، وورثته على منهاجه" [24]. ويصف نيكلسون المكانة التي يمنحها محيي الدين للمحبَّة، وميزة الإسلام باعتباره دينًا للمحبَّة، فيكتب: "ليس ثمَّة دين أو مذهب أرقى من دين جعل

---

[20] **الفتوحات المكِّيَّة**، ٣: ١٢٩.

[21] **الفتوحات المكِّيَّة**، السفر ١٣.

[22] **فصوص الحكم**، ١: ٢١٤.

[23] **فصوص الحكم**، ٢: ٣٢٧.

[24] **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، ص ٤٤.

أساسه وعماده، العشق والشوق إلى المعشوق الذي أعبده وأؤمن به، وهذا بنفسه امتياز امتازه المسلمون، ذلك أنَّ مقام العشق الكامل يتناسب مع العشق المحمَّديِّ، حيث كان أفضل من عامَّة الأنبياء، واختاره الله حبيبًا له" [٢٥].

وتحتلُّ الرحمة محورًا أساسيًّا في المنظومة المعرفيَّة لمحيي الدين، ويصنِّفها إلى:

- الرحمة الرحمانيَّة: وهي رحمة إمتنانيَّة، يمنحها الله تعالى للانسان.
- الرحمة الرحيميَّة: وهي رحمة تُعطى على أساس الاستعداد والقابليَّة من الإيمان والعمل، وهي رحمة كتبها الله على نفسه.

من خلا النفس الرحمانيّ يخلق الله تعالى عالمَي الغيب والشهادة، وتتحقَّق بذلك الأسماء الإلهيَّة والموجودات الخارجيّة والرحمة الإلهيَّة شاملة، فما من موجود إلاّ مرحوم، حتّى الآلام منشأها الرحمة، وهو ما يصرِّح به ابن عربيّ: "فكلُّ من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثمَّة إلاّ من ذكرته الرحمة، وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إيّاها، فكلُّ موجود مرحوم،... واعلم أوَّلا أنَّ الرحمة إنَّما هي في الإيجاد عامَّة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام" [٢٦].

ويتأطر فهمه للهداية والنجاة بذلك، فتتّسع لتشمل مختلف أصحاب المعتقدات، ويصرِّح بذلك في آثاره، متجاوزًا تفسير الفقهاء والمتكلِّمين بإنحصار الهداية والنجاة. ذكر صائن الدين علي بن محمَّد بن محمَّد التركة: ويعجبني ما أفاده الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربيّ مناسبًا للمقام، حيث قال: "وبالجملة فلا بدَّ لكلِّ شخص من عقيدة في ربِّه يرجع بها إليه، ويطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحقُّ فيها عرفه وأقرَّ به، وإن تجلّى له في غيرها أنكره وتعوَّذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر... فانظر مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة... فإيّاك أن تتقيَّد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات

---

[٢٥] **ترجمة وشرح ترجمان الأشواق**، ص ١١٧.

[٢٦] **فصوص الحكم**، ص ١٧٨.

كلِّها، فإنَّ الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنَّه يقول: (فأينما تولوا فثم وجه الله) وما ذكر أينًا من أين وذكر إن ثمَّ وجه الله ووجه الشيء حقيقته... وما ثمَّ إلاّ الاعتقادات، فالكلُّ مصيب، وكلُّ مصيب مأجور، وكلُّ مأجور سعيد، وكلُّ سعيد مرضيٌّ عند ربِّه...".[27] ويناسب هذا السرُّ ما رواه الكلِّيني في أصول الكافي بإسناده عن عبد العزيز القراطيسيِّ: "قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ياعبد العزيز! إنَّ الإيمان عشر درجات بمنزلة السلَّم، يصعد منه مرقاة بعد مرقاة، فلا يقولنَّ صاحب الإثنين لصاحب الواحد: لستَ على شيء حتّى ينتهي إلى العاشر، فلا تسقط من هو دونك، فيسقطك من هو فوقك، وإذا رأيت من هو أسفل منك فارفعه إليك برفق، ولا تحملنَّ عليه ما لا يطيق فتكسره، فإنَّ من كسر مؤمنًا فعليه جبره".[28]

ويصرِّح محيي الدين بأنَّ الشفقة والعطف على الناس تتقدَّم على الغيرة على الله، قائلا: "إعلم أنَّ الشفقة على عباد الله أحقُّ بالرعاية من الغيرة على الله. أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مرارًا، فكلَّما فرغ منه تهدَّم، فشكا إلى الله، فأوحى الله إليه: إنَّ بيتي هذا لا يقوم على يدَي من سفك الدماء، فقال داود: يا رب، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنَّهم أليسوا عبادي؟ والغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانيَّة، وإنَّ إقامتها أولى من هدمها"[29].

---

[27] **فصوص الحكم**: ٢٦٠، ط الحجريَّة. النصُّ مقتبس من كتاب **التمهيد في شرح قواعد التوحيد**، صائن الدين علي بن محمَّد بن محمَّد التركه، تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني. ط ١، بيروت، مؤسَّسة أمِّ القرى، ١٤٢٤-٢٠٠٣، ص ٣١١.

[28] **أصول الكافي**: كتاب الإيمان والكفر – باب درجات الإيمان.

[29] **فصوص الحكم**، الفصُّ ١٨ : فصُّ الحكمة النفسيَّة في الكلمات اليونسيَّة، ص ١٦٧.

المحور الثاني

تكوُّنُ النصِّ الدينيّ

الانتقالُ من الشفاهةِ إلى الكتابةِ: شاهدانِ كتابيّان

الأب جوزف بو رعد

القرآنُ الكريمُ من فمِ الرسولِ (ص) إلى حروفِ المصاحف

السيِّد حسين ابراهيم

القرآنُ: أسئلةُ التكوينِ والتدوينِ والتحوُّلُ إلى الكتابيِّ

د. عبد الرحمن الحاج

النظريّاتُ المعاصرةِ حول تكوُّنِ مجموعةِ أسفارِ التوراة

القسّ عيسى دياب

الانتقالُ من الشفاهةِ إلى الكتابةِ:
شاهدان كتابيّان

الأب جوزف بو رعد[١]

القول بأنَّ للمسيحيِّين كتابًا مقدَّسًا واحدًا هو قول يعبِّر عن موقف إيمانيٍّ ومبدإ تأويليٍّ أكثر منه عن حقيقة أدبيَّة مثبتة. والحال فقد جمع التراث المسيحيُّ بين دفَّتَي كتاب مجموعة من الكتب أُطلق عليها إسم *بيبليا*، أي الكتب باليونانيَّة (جمع *ببليون*)، والذي تحوَّل لاحقًا إلى إسم علم. بهذا المعنى، يذهب البعض اليوم إلى التحدُّث عن مكتبة في كتاب، وذلك للدلالة على تعدُّد الكتّاب والكتب وتاريخ وضع كلٍّ منها[٢]. بالنظر إلى الجزء الأوَّل من البيبليا، أي العهد القديم، نجد أنَّ صفة المقدَّس التي أُطلقت عليه لم تلغِ نسبته بشكل مباشر إلى أفراد مختلفين، منهم المشرِّع والنبيُّ والحكيم، وهم أناس عاشوا في فترات زمنيَّة متفاوتة تمتدُّ أقلَّه على عشرة قرون (ق م). كما أنَّ هذه الكتب تنتمي إلى أنواع أدبيَّة مختلفة منها الروائيُّ النثريُّ والتشريعيُّ والشعريُّ النبويُّ والحكميُّ وإلخ. بعض من هذه النصوص وبالأخصِّ النصوص التاريخيَّة مجهول الكاتب حتّى بالنسبة إلى التقليد الدينيِّ (سفر القضاة، سفرا الملوك، إلخ). أمّا النصوص التي ينسبها التقليد إلى هذه أو تلك من الشخصيّات الأساسيَّة في التاريخ المقدَّس (موسى، سليمان، الأنبياء) فهي غالبًا ما تصمت عن ظروف كتابتها، بل إنَّ نسبتها نفسَها تطرح إشكاليّات جمَّة. فعلى سبيل المثال، إنَّ كتب الشريعة الخمسة (التوراة) التي تُنسب إلى موسى تتضمَّن في جزء كبير منها سيرة غير ذاتيَّة لموسى تنتهي برواية آخر لحظات حياته وتفاصيل

---

[١] عميد كلِّيَّة العلوم اللاهوتيَّة والدراسات الرعائيَّة في الجامعة الأنطونيَّة، دكتور في العلوم البيبليَّة وأستاذ العهد القديم في الكلِّيَّة المذكورة وفي جامعة الروح القدس– الكسليك.

[٢] راجع

SKA, *L'Antico Testamento*, 13-14.

لذلك كلِّه ارتأينا أن نحصر معالجتنا لهذه المسألة الشائكة بدراسة نصَّين: واحد من العهد القديم (ار ٣٦) وآخر من العهد الجديد (لو ١/١-٤). إختيارنا لهما يستند إلى دلالتهما وإلى كونهما نموذجَين كتابيَّين معبِّرين أفضل تعبير عن هذا الانتقال. ولكن، وقبل الدخول في صلب الموضوع، وجدنا من المفيد التوقُّف سريعًا عند أوَّل إشارتَين للتدوين في الكتاب المقدَّس، وهما تدوين موسى لوصايا الله أوَّلا في لوحَين ولاحقًا في سفر. نلفت إلى أنَّه، بعد موت موسى، لعب هذا السفر (توراة موسى) دورًا مفصليًّا في المحطّات الأساسيَّة من تاريخ شعب الله.

١. التدوين في العهد القديم

أ- موسى المدوِّن

أولى الوثائق المدوَّنة في الكتاب المقدَّس أو أوَّل شاهد على الانتقال من كلمة الله المعلنة إلى كلمة إلهيَّة مدوَّنة هي لوحا الوصايا اللذان سلَّمهما الله لموسى على جبل سيناء. عن هذه الوثيقة يقول سفر الخروج إنَّها كُتبت مباشرة من الله (١٦/٣٢)، على لوحَي حجارة (خر ١٢/٢٤)؛ كُتبت بإصبعه (١٨/٣١)؛ على الوجهَين من هنا وهناك (١٥/٣٢)؛ وهي تتضمَّن الشريعة والوصيَّة. أمّا الهدف من كتابتها فهو تعليميٌّ بامتياز، أي نقلها إلى الأجيال اللاحقة. من الملفت أنَّ هذه الوثيقة التي كُتبت مباشرة من الله ما لبث أن حطَّمها موسى فور نزوله من الجبل ورؤيته الشعب يعبد العجل (١٩/٣٢). ولكن بعد ذلك، أمر الله موسى مجدَّدًا بأن ينحت لوحَي حجر ليكتُب عليهما هو بنفسه الكلام الذي كان على اللوحَين الأوَّلين اللذين حطَّمهما موسى (١/٣٤). ولكنَّ الله لم يفعل، بل طلب من موسى لاحقًا أن يكتب هو بنفسه ذلك. هذا التفصيل الروائيُّ ينزع، وبشكل نهائيٍّ وحاسم، أيَّ تدخُّل إلهيٍّ مباشر في تدوين أيٍّ من الوثائق التي يتكوَّن منها الكتاب المقدَّس (٢٧/٣٤).

أمّا النصُّ الآخر الذي يتحدَّث عن تدوين موسى لكلام الله فهو تث ٣١. فبعد أن بلغ مئة وعشرين سنة من العمر، ولم يعد باستطاعته "الخروج والدخول"، وبعد أن حرمه الله من عبور الأردنّ إلى أرض الميعاد، توجَّه موسى إلى خليفته يشوع بكلمات تشجيع، ومن ثمَّ كتب الشريعة التي سبق أن أعلنها لكلِّ الشعب. كتبها

وسلَّمها إلى الكهنة حاملي تابوت العهد وسائر الشيوخ، وأمرهم أن يقرأوها في عيد الأكواخ على مسمع من إسرائيل. والحال ففي حياته، كما يشهد كتاب التثنية، والذي يتضمَّن أربعة خطابات مطوَّلة له، كان موسى يعلن الكلمة مباشرة للشعب، دون الحاجة إلى تدوينها[٤]. أمّا وقد أوشك على الرحيل، فقد لجأ إلى الكتابة لضمان استمراريَّة هذه الشريعة. كما في تدوين الوصايا، الهدف الأخير للكتابة هو تعليميٌّ بامتياز (تث ١٩/٣١ و٢٢).

ب- رواية السفر (ار ٣٦)

قبل الدخول في قراءة النصِّ، أودُّ التذكير ببعض البديهيّات. أوّلاً إنَّ النبيَّ هو رجل كلمة الله بامتياز: هو المتحدِّث باسمه، الذي وضع الله كلامَه في فمه وأمره بإعلانه إلى من يرسله إليهم (ار ٧/١). كلمة الله هي العنصر الذي يميِّز النبيَّ ويحدِّد هويَّته ودوره إذ إنَّه، وبحسب العرف، تُطلب الشريعة من الكاهن والمشورة من الحكيم والكلمة من النبيِّ (ار ١٨/١٨). تكفي الإشارة إلى أنَّ عبارة "كلمة الربِّ" ترد ٢٤٠ مرَّة في العهد القديم، منها ٢٠٥ مرّات تدلُّ على الكلمة المتلقّاة شفاهةً أو المعلنة من النبيِّ. شكل هذه الكلمة هو بدون شكٍّ شفهيٌّ: إنَّها قول مباشر من الله إلى نبيِّه. الإستثناء الوحيد عن هذه القاعدة نجده في دعوة حزقيال، الذي، وبعد أن أقامه الروح على قدميه في حضرة الله وأقامه الربُّ رسولاً على بني إسرائيل ليكلِّمهم بكلامه (حز ١/٢-٧)، لقَّنه الله كلامه بإطعامه سفرًا نشره أمامه وهو مكتوب فيه من الوجه والظهر وقد كُتب فيه مراثي نواح وويل (حز ٨/٢-١٠).

فالتراث النبويُّ الكتابيُّ هو إذًا تراث شفهيٌّ بامتياز. الأولويَّة فيه للكلمة المعلنة أمام جمهور يحدِّده صاحب الكلمة، أي الله نفسه. هذه الكلمة لا تأخذ طريقها إلى

---

[٤] نلفت إلى أنَّ الخطاب الأخير هو كناية عن بركة موسى الأخيرة (تث ٣٣) والتي تسبق رواية موته مباشرة (تث ٣٤). أمّا الخطابات الثلاث الأخرى فهي: تث ١/١-٤٠/٤؛ ٤٤/٤-٦٨/٢٨؛ ٦٩/٢٨-٢٠/٣٠. لتقييم سريع لأهمِّ البنى المقترحة لهذا السفر وتبرير مفصل لتلك المعتمدة هنا راجع: SKA, *Deuteronomio*, 4-11.

التدوين إلاّ في مرحلة لاحقة ولأسباب معيَّنة، كما سنرى في هذا الفصل من كتاب إرميا.

نبدأ بعرض سريع لمضمون هذه الرواية الشيِّقة، قبل التوقُّف عند بعض التفاصيل ذات الدلالة الخاصَّة لموضوع نقاشنا[٥]. أمر الربُّ إرميا بتدوين كلِّ أقواله ضدَّ أورشليم والتي أوحاها له منذ بدء رسالته النبويَّة. يستجيب إرميا للأمر الإلهيِّ مستعيناً بكاتبه باروك الذي أرسله لاحقًا لقراءة هذا السفر على مسامع الشعب في بيت الربِّ، ففعل. بعد نحو سنة، قرأه مرَّة ثانية أمام الشعب، وثالثة أمام الرؤساء. أخيرًا قرأه أحد معاوني يوياقيم الملك لسيِّده، بعد أن تركه باروك في إحدى غرف الهيكل واختبأ خوفًا من ردَّة فعل الملك. إثر سماعه لكلام السفر، أحرقه الملك ورقة ورقة في النار. عندها أمر الربُّ إرميا أن يعيد كتابة السفر الأوَّل مضيفاً إليه قولاً جديدًا ضدَّ الملك. فكما في المرَّة الأولى، طلب إرميا من باروك أن يفعل ذلك ففعل ولكنَّه زاد على النصِّ كلامًا كثيرًا مثل كلام إرميا.

يبدأ النصُّ بتحديد تاريخ الأمر الإلهيِّ بالتدوين: السنة الرابعة ليوياقيم، الموافقة لسنة ٦٠٥ ق م. يأمر الربُّ إرميا بتدوين كلِّ الكلام الذي كلَّمه به من أيّام يوشيا، أي من بداية رسالته النبويَّة في سنة ٦٢٧، لغاية تلقّيه الأمر (ار ٣٦/١-٤). على النبيِّ إذًا أن يستعيد أقوال الربِّ التي تلقّاها منه طيلة ٢٢ سنة ويدوِّنها في سفر واحد. هذا الفاصل الزمنيُّ الطويل بين الإعلان والتدوين يثير الكثير من الشكوك حول مدى التطابق بين الكلمة المعلنة والكلمة المدوَّنة.

---

[٥] نلفت بإيجاز إلى النقاش الدائر حول تاريخيَّة هذه الرواية والذي لا يؤثِّر بشكل مباشر على بحثنا. والحال فمنذ ثمانينات القرن الماضي أخذ بعض الشرّاح يشكِّكون بتاريخيَّة هذه الرواية محاولين التشديد على قيمتها اللاهوتيَّة والبلاغية. حجَّتهم الأساسيَّة هي وجود نصوص قديمة عدَّة، كتابيَّة (٢ مل ٢٢-٢٣) وغير كتابيَّة، تتحدَّث عن أسفار فُقدت ثمَّ أُعيد اكتشافها، ممّا ينزع عن أحداث رواية ار ٣٦ فرادتها وبالتالي يدفع للتشكيك بطابعها التاريخيّ. من الناحية البلاغية، حسبهم أنَّ النصَّ لا يكتفي بادّعاء السلطة النبويَّة لنفسه، بحيث أنَّه يتضمَّن كلامًا تفوَّه به النبيُّ شخصيًّا، بل ويشدِّد على تفوُّق سلطته على تلك التي كانت للنبيِّ نفسه، إذ إنَّه ينسب إلى السفر دور البطولة في رواية يغيب النبيُّ عن أحداثها الرئيسة. راجع:
RÖMER, « Y a-t-il une histoire deutéronomiste dans le livre de Jérémie ? », 439-441 ; STOTT, *Why did they write this way?*, 123-126.

من ناحية أخرى، هناك تغيُّر جدِّيٌّ بين الظرف التاريخيِّ الذي أوحيت فيه الكلمة وأعلنت وبين هذه اللحظة التي يُطلب منه فيها تدوينها. هناك اختلاف أساسيٌّ على مستوى الناطق بالكلمة (من إرميا إلى قارىء في سفره)، والمخاطب (جيل آخر)، بل ودلالة الكلمة نفسها التي تخضع الآن لنواميس القراءة والتأويل. رغم ذلك كلِّه، فإنَّ كلمة الربِّ ما زالت حيَّة وفاعلة، والدليل هو أنَّها ما زالت قادرة على إحداث تغيير جذريٍّ في حياة سامعيها اليوم وردِّهم عن طريقهم الشرير (ار ٣/٣٦).

الملفت أنَّ أمر الكتابة هذا لم ينفِّذه إرميا مباشرة بل استعان لتنفيذه بكاتب، هو باروك بن نيريّا، ممّا يدخل عنصرًا جديدًا على عمليَّة التدوين[٦]. أمّا حيثيَّة الكتابة فيصفها باروك نفسه بكلامه لرؤساء الشعب (آ ١٨) : "كان يملي عليَّ كلَّ هذا الكلام عن لسانه وأنا أخطُّه في الكتاب بالحبر". نحن إذًا أمام عمليَّة إملاء لأقوال إرميا التي هي في آخر الأمر اقوال الربّ.

الدافع الآخر لتدوين هذه الأقوال، والذي نستنتجه من كلام إرميا وليس من كلام الله، هو أنَّ هناك ما يمنع النبيَّ من الذهاب إلى المكان الذي يجب أن تُعلن منه أي بيت الرب (ار ٥/٣٦)[٧]. فبدون هذا المنع لا حاجة للتدوين، إذ إنَّ النبيَّ كان ليعلن كلام الربِّ للشعب بنفسه، تمامًا كما كانت حال موسى في تث ٣١ في آخر حياته. غياب النبيِّ هو الذي حتَّم هذا التحوُّل في طبيعة الكلمة. بانتقالها إذًا من لسان النبيِّ إلى أوراق السفر تكون الكلمة قد تفلَّتت من شخص النبيِّ ومن ضرورة حضوره الجسديِّ، من نبرة صوته وحركة جسده، لتصل إلى حيث لا يمكنه أن يبلغ. لكنَّها بذلك تكتسب انتشارًا ما كانت لتعرفه لو أنَّها بقيت شفاهيَّة.

---

[٦] أن يكون للنبيِّ كاتب خاصٌّ فهذا دليل غنا وبحبوحة. راجع:
SKA, *L'Antico Testamento*, 108.

[٧] يشدِّد هوفمان (HOFFMAN, « Aetiology », 183-185) على تعدُّد دلالات العبارة العبريَّة אֲנִי עָצוּר، والتي يمكن أن تعني "محجوز"، "منجَّس"، "مأسور"... يزعم الكاتب بأنَّ هذا الغموض، الذي يُخرج العبارة من جوِّ النصِّ العامِّ الشديد الوضوح، يأتي عن سابق تصوُّر وتصميم ويُراد منه التقليل من أهمِّيَّة هذه الإعاقة والتشديد على سلطة النصِّ بغضِّ النظر عن قارئه.

من ناحية أخرى، هناك تغيُّر جدِّيٌّ بين الظرف التاريخيِّ الذي أوحيت فيه الكلمة وأعلنت وبين هذه اللحظة التي يُطلب منه فيها تدوينها. هناك اختلاف أساسيٌّ على مستوى الناطق بالكلمة (من إرميا إلى قارىء في سفره)، والمخاطب (جيل آخر)، بل ودلالة الكلمة نفسها التي تخضع الآن لنواميس القراءة والتأويل. رغم ذلك كلِّه، فإنَّ كلمة الربِّ ما زالت حيَّة وفاعلة، والدليل هو أنَّها ما زالت قادرة على إحداث تغيير جذريٍّ في حياة سامعيها اليوم وردِّهم عن طريقهم الشرير (ار ٣/٣٦).
الملفت أنَّ أمر الكتابة هذا لم ينفِّذه إرميا مباشرة بل استعان لتنفيذه بكاتب، هو باروك بن نيريّا، ممّا يدخل عنصرًا جديدًا على عمليَّة التدوين[٦]. أمّا حيثيَّة الكتابة فيصفها باروك نفسه بك
الكلام عن لسانه وأنا أ
إرميا التي هي في آخر
الدافع الآخر لتدوين
الله، هو أنَّ هناك ما يمن
بيت الرب (ار ٥/٣٦)[٧].
كلام الربِّ للشعب بنفسه
غياب النبيِّ هو الذي حتَّ
إلى أوراق السفر تكون
الجسديِّ، من نبرة صوت
بذلك تكتسب انتشارًا ما
[٦] أن يكون للنبيِّ كاتب خاصٌّ
[٧] يشدِّد هوفمان (gy », 183-185
يمكن أن تعني "محجوز"، "م
جوِّ النصِّ العامِّ الشديد الوض
الإعاقة والتشديد على سلطة
٨٦

كما في حالة موسى، وبعد تراجع النبيِّ عن مسرح الأحداث، أضحى الكتاب بمعنى ما هو الوسيطَ الجديد بين الله والناس، الموطن الجديد لكلام الله، بغضِّ النظر عن قارئه (أكان باروك، آ ١٠، أم مستشار الملك، آ ٢١). هكذا تعامل معه أيضًا من أُرسل النبيُّ إليهم: موقفهم من السفر يعكس موقفهم من النبيِّ ومن مُرسله أي الله.

النقطة الأخيرة التي تستوقفنا في هذا النصِّ هي مضمون السفر الجديد كما تُحدِّثنا عنه الآية ٣٢. يقول النصُّ: "فأخذ إرميا سفرًا آخر وسلَّمه إلى باروك بن نيريّا الكاتب، فكتب فيه عن لسان إرميا كلَّ كلام الكتاب الذي أحرقه يوياقيم... بالنار وزيد عليه أيضًا كلامٌ كثير مثله". نحن إذًا أمام سفر هو أكثر من نسخة طبق الأصل عن السفر الذي أحرقه الملك بالنار والذي خطَّ فيه باروك حرفيًّا كلام إرميا. فالسفر الثاني يتضمَّن كلَّ كلام السفر الأوَّل إضافة إلى كلام كثير زيد عليه. الملفت أنَّ الإضافات على النصِّ الأصليِّ، بحسب هذه الآية، تبقى غير محدَّدة المصدر ولا الحجم. فكتاب إرميا في شكله الحاليِّ ليس إذًا السفر الأوَّل ولا تجوز نسبته بالكامل إلى النبيّ. فإذا افترضنا أنَّ سفر إرميا كما نعرفه هو السفر الثاني الذي تتحدَّث عنه الآية التي قرأنا، الأمر الذي هو بحاجة إلى إثبات، فهو يتضمَّن أقوال النبيِّ ارميا الأصليَّة إضافة إلى أقوال أخرى تُشبهها. هذا التشابه بين الأقوال يعقِّد مهمَّة التمييز بينها ويفتح الباب واسعًا أمام تعدُّد الفرضيّات كما تشهد على ذلك حدَّة النقاش الذي يستنفر عددًا غير قليل من الشرّاح[٨].

مع هذه الملاحظة الأخيرة في إر ٣٢/٣٦، نكون قد تخطَّينا مرحلة العبور من الشفاهة إلى الكتابة باتِّجاه مرحلة متقدِّمة ألا وهي مرحلة العبور من الكتابة الأولى إلى الكتابة الثانية فإلى الكتاب.

---

[٨] راجع RÖMER, « Jérémie », 348-354.

٢. لا يحمل أيٌّ من الأناجيل الأربعة إشارة إلى إسم كاتبه. نسبتها إلى الإنجيليِّين الأربعة تقليد متأخِّر يعود إلى نهاية القرن الثاني للميلاد. يجوز، من حيث المبدأ، ألاّ يكونوا هم من دوَّنوا الأناجيل، ولكنَّ هذا التقليد هو ضمانة لأمانة هذه النصوص لتعليم الرعيل الأوَّل والثاني (متّى ويوحنا من التلاميذ الإثني عشر، أمّا مرقس ولوقا فمن رفاق بولس).

ب- مقدِّمة إنجيل لوقا (١/١-٤)

"[١]لمّا أن أخذ كثير من الناس يدوِّنون رواية الأمور التي تمَّت عندنا، [٢]كما نقلها إلينا الذين كانوا منذ البدء شهود عيان للكلمة، ثمَّ صاروا عاملين لها، [٣]رأيت أنا أيضًا، وقد تقصَّيتها جميعًا من أصولها، أن أكتبها لك مرتَّبة يا تاوفيلس المكرَّم، [٤]لتتيقَّن صحَّة ما تلقَّيتَ من تعليم."

إختيارنا لهذا النصِّ كنموذج للانتقال من الشفاهة إلى الكتابة يستند إلى دلالته وفرادته. فهو الأقدم والأشمل من نصوص الأناجيل الثلاثة التي تشير إلى ظروف كتابة الإنجيل وهدفها ومنهجيَّتها (النصّان الآخران هما خاتمتا إنجيل يوحنّا ٢٠/٣٠-٣١ و٢١/٢٤-٢٥). يرى الشرّاح في صياغة هذه المقدِّمة تأثيرًا واضحًا للأدب الإغريقيِّ التاريخيِّ (هيرودوتس وتوسيديد) والطبِّيِّ والعلميِّ بشكل عامّ. كأنَّ الكاتب الذي يظهر إلمامًا فريدًا باللغة اليونانيَّة، أراد من خياره المنهجيِّ إدراج عمله هذا في مصاف الأعمال الأدبيَّة "العالميَّة" الموثوقة[١٠].

صاغ لوقا مقدِّمته هذه بأسلوب رسميٍّ، وفي جملة واحدة تمتدُّ على أربع آيات. يدرج الكاتب إذًا عمله الأدبيَّ هذا في إطار المحاولات العديدة التي تمَّت لتدوين الأحداث المرتبطة بشخص يسوع وتعليمه. يتَّفق العلماء على أنَّ في ذلك إشارة إلى إنجيل مرقس وإلى الوثيقة المعروفة بـــQ اللذَين استند إليهما لوقا في صياغة إنجيله. أمّا ميزة محاولته هذه فستتَّضح في ما سيقوله لاحقًا.

---

[١٠] معظم المعلومات الواردة في هذا الجزء من الدراسة هي مستوحاة من شرح بوفون لإنجيل لوقا. راجع: BOVON, *L'Evangile selon Saint Luc*, 32-44.

يقدِّم الكاتب مؤلَّفه هذا كرواية لأحداث وليس كعمل تأريخ أكاديميٍّ - ولو توخَّى الدقَّة فيه - أو كنصٍّ دينيٍّ تنظيريّ. أمّا عن الأحداث المرويَّة فيزعم أنَّها "تمَّت" أو "تحققَّت"، وفي ذلك دلالة على معنى لاهوتيٍّ لها أي أنَّها تأتي في سياق تحقيق ما وعد به الله شعبه في العهد القديم. أمّا القول بأنَّها تمَّت "عندنا" فهو، على إبهامه، لا يدلُّ على قرب زمنيٍّ من الحدث (فنحن تقريبًا على مسافة ستّين سنة على أقرب تقدير منها)، وإنَّما على تماسٍّ عاطفيٍّ معها أي أنَّ تداعياتها ما زالت قويَّة وفاعلة.

مصدر الأحداث الذي ينوي روايتها لا ينحصر بما دوّنه الأسبقون وإنَّما بتقليد يعود إلى من هم أصدق وأوثق من المدوِّنين، أي إلى أولئك الذين كانوا منذ البدء شهود عيان وصاروا خدّامًا للكلمة. في حين يتحدَّث بولس عن تناقل التقليدَين الليتورجيِّ والأدبيِّ، يشير لوقا إلى تقليد موضوعه سيرة يسوع ورسله. في ذلك إذًا إشارة إلى التقليد الشفهيِّ الصحيح والذي يستمدُّ سلطته من المعاينة المباشرة للأحداث وليس فقط من السماع، وتلميح إلى تقاليد أخرى، أقلَّ دقَّة ووثوقًا، رائجة هي الأخرى في أوساط الجماعات المسيحيَّة الأولى. هؤلاء الأفراد هم في الآن نفسه شهود ومعلِّمون، تلاميذ ليسوع ومبشِّرون به، وبالتالي هم في موقع خاصٍّ يسمح لهم برواية الأحداث المرتبطة بحياة يسوع وبحياة الجماعة المسيحيَّة من بعده. هم إذًا مصدر موثوق لرواية أعمال الرسل التي يوردها لوقا في كتابه الثاني.

بعد عرض دقيق ومقتضب لواقع البشارة، يتحدَّث لوقا بصيغة المتكلِّم مبيِّنًا بشكل مباشر وجريء مميِّزات مشروعه الأدبيِّ هذا، بالأخصِّ بما يعود للمنهجيَّة (الحديث بصيغة الأنا غريب عن التراث الإنجيليّ). من ناحية، يضع نفسه في مصاف مدوِّني البشارة الآخرين ("أيضًا")، ومن ناحية أخرى، يتمايز عنهم من حيث جدِّيَّة البحث والتوثيق. فالمسافة الزمنيَّة التي تفصله عن الأحداث التي ينوي روايتها توجب عليه، ككاتب موثوق، الاطِّلاع على كلِّ الروايات المتوافرة ("جميعًا") وتقصّي المعلومات من مصادرها. كأنَّه يلمِّح بشكل غير مباشر إلى

اكتفاء الآخرين بتلقّي الروايات بطريقة غير نقديّة أي بدون التأكُّد من صحّتها. كلام لوقا هذا هو إشارة إلى نقاش يدور بين المدوِّنين حول صحّة رواياتهم ودقّتها.

يهدي لوقا عمله هذا إلى تاوفيلس وهو شخصيّة رسميّة مجهولة على الأرجح من المرتدِّين الحديثين إلى الإيمان بيسوع. هدف لوقا الأخير هو تمكين تاوفيلس من التأكُّد من صحّة ما تلقّاه بتزويده بالمعلومات المثبتة والبراهين المقنعة. حسبُ لوقا أنّ البحث التاريخيّ هو الوسيلة الانجع لإثبات حقيقة الإنجيل على مسافة زمنيّة طويلة من أحداثه. إنّه أيضًا الجواب الأفضل على الإشاعات والدسائس والانتقادات التي تُوجَّه إلى الكنيسة وإلى البشرى الإنجيليّة.

في المحصّلة، يجاهر الإنجيليُّ لوقا في هذه المقدّمة بنواياه الأدبيّة والتاريخيّة واللاهوتيّة آخذًا بعين الإعتبار المسافة التي تفصله عن الأحداث، ومؤكّدًا استقلاليّته ككاتب وباحث. يعترف بدور شهود العيان في نقل البشارة ويتمايز عن مدوِّنيها الأوائل. يضع نفسه في مصافهم، ولكنّه يشهر نيّته بتخطّيهم، مضيفًا إلى غيرتهم الرسوليّة جدّيّة عمله ككاتب ومؤرّخ يتحقّق من مصادره ويرتّبها بشكل صحيح ودقيق.

عمله لا يقتصر على تدوين التقليد الشفهيّ، بل يتخطّاه إلى التدقيق بما دوِّن منه إلى الآن.

خاتمة

إنّ الانتقال من الشفاهة إلى الكتابة في التقليد المسيحيّ عمليّة معقّدة تمّت بشكل تدريجيّ، على مراحل، وعلى مسافة زمنيّة متفاوتة مع الأحداث، وهي بكلّ الأحوال لا تشكّل إلاّ الخطوة الأولى في مسيرة الألف ميل من الوحي الإلهيّ إلى الكتب المقدّسة كما نعرفها اليوم. والحال فالشفاهة في تقاليد العهد القديم كافّة (التوراتيّ والحكميّ والنبويّ والتاريخيّ) هي الإطار الأوّل والطبيعيّ للوحي، وما الكتابة إلاّ مرحلة لاحقة وطارئة حتّمها مرور الزمن وضرورة انسحاب متلقّي الوحي عن مسرح الأحداث (الموت بالنسبة إلى موسى والاضطهاد في حالة إرميا). يصحُّ ذلك أيضًا في أسفار العهد الجديد باستثناء الرسائل التي هي بطبيعتها

مدوَّنة، ولكنَّها أيضًا وُلدت كبديل عن غياب الكاتب–المعلِّم القسريّ عن محاوريه. يبقى أنَّ السبب الأهمَّ في ولادة الكتب المقدَّسة هو حفظ إرث الوحي من الاندثار ومن التشويه وبالأخصّ نقله إلى الأجيال اللاحقة. أمّا الهدف الأخير من التدوين فيبقى القراءة التي هي عمليَّة إحياء لهذه الكلمة تحت شمس وسماء جديدتَين، تتلوَّن بألوانهما اللامتناهية، وهذا بحث آخر أتركه لزملاء الدرب في هذا المؤتمر.

مدوَّنة، ولكنَّها أيضًا وُلدت كبديل عن غياب الكاتب–المعلِّم القسريّ عن محاوريه. يبقى أنَّ السبب الأهمَّ في ولادة الكتب المقدَّسة هو حفظ إرث الوحي من الاندثار ومن التشويه وبالأخصّ نقله إلى الأجيال اللاحقة. أمّا الهدف الأخير من التدوين فيبقى القراءة التي هي عمليَّة إحياء لهذه الكلمة تحت شمس وسماء جديدتَين، تتلوَّن بألوانهما اللامتناهية، وهذا بحث آخر أتركه لزملاء الدرب في هذا المؤتمر.

٩٢

المراجع:

1. BOVON F. (1991), *L'Évangile selon Saint Luc,* Commentaire du Nouveau Testament IIIa., Genève.
2. BROWN R. E. (1996), *An Introduction to the New Testament,* New York.
3. HOFFMAN Y. (1996), « Aetiology, redaction and historicity in Jeremiah XXXVI », *Vetus Testamentum* 46, 179-189.
4. RÖMER T. (1996), « Y a-t-il une histoire deutéronomiste dans le livre de Jérémie ? », *In : Israël construit son histoire,* Genève, Le monde de la Bible 34, 420-441.
5. RÖMER T. (2004). « Jérémie », *In* T. RÖMER- J.-D. MACCHI, *Introduction à l'Ancien Testament,* Genève, 345-358.
6. SKA J.-L. (1996), *Introduzione al Deuteronomio. Struttura, storia, teologia,* Roma, Appunti.
7. SKA J.-L. (2011), *L'Antico Tesamento,* Spiegato a chi ne sa poco o niente, Milano.
8. STOTT K. M. (2008), *Why did they write this way?,* Reflections on References to Written Documents in the Hebrew Bible and Ancent Literature, Old Testament Studies 492, London.
9. WOLFF H. W. (1991[2]), *Obadja, Jona,* Biblischer Kommentar Altes Testament XIV3, Neukirchen-Vluyn.

القرآنُ الكريمُ من فمِ الرسولِ (ص) إلى حروفِ المصاحف

السيِّد حسين ابراهيم[1]

مقدِّمة

هذا البحث بحث في تاريخ القرآن الكريم، وتاريخ كتابته بين يدَي رسول الله (ص)، وجمع الصحابة له في صحف أو مصحف بعد وفاة رسول الله (ص)، وانتهاء جمعه إلى الجمع العثمانيّ في مصحف وانتساخه، وتسيير نسخ رسميَّة له في البلاد والأقطار، أيّام الخليفة الثالث عثمان بن عفان. ويحاول هذا البحث – عبر تحليل المعطيات التاريخيَّة – معرفة جملة من الأمور:

- منها: كون المصحف الموجود هو كلُّ النصِّ القرآنيِّ المنزل على رسول الله محمّد (ص)، بلا زيادة أو نقصان في المحتوى أو اللفظ. ومن لوازم الأمر الوقوف على نظرة المسلمين إلى تواتر القرآن الكريم كلِّه عن رسول الله (ص) وأدلَّة التواتر ولوازمها في صيانة القرآن الكريم من التحريف.
- ومنها: مقدار تمثيل جمع القرآن في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان للقرآن مثلما تُلقِّيَ غضًّا طريًّا من فم رسول الله (ص) مع التفصيل في ذلك.
- ويرتبط هذا البحث بجملة مسائل حسّاسة ألمحتُ إلى بعضها في المقدِّمة، وسيرى القارئ أنَّ مفاصل البحث المذكورة تستند إليها، وتحيل عليها.
- ومنها: أنَّ التسليم بتواتر كلِّ القرآن الكريم لا يعني التسليم بتواتر القراءات القرآنيَّة لا الصحيحة ولا غيرها؛ فإنَّ نقلها إن كان تمَّ بطريق أخبار الآحاد لم تفد إلاّ ظنًّا في أحسن الأحوال، ولم يقطع بصدورها عن رسول الله (ص). وهذه النتيجة – في حال التسليم بها – تجعل الباحث يرجِّح أنَّ اختلاف القراءات القرآنيَّة لم يصدر عن رسول الله (ص) إلاّ بنحو الرخصة في مقام الضرورة أو التخفيف، في حين أنَّ المنزَّل واحد.

---

[1] أستاذ في جامعة المصطفى العالميَّة والجامعة الإسلاميَّة في بيروت، باحث متخصِّص في الدراسات القرآنيَّة.

- ومنها: أنَّ الرسم الذي كتب به المصحف العثماني، ومصاحف الصحابة، بل القرآن بين يدَي رسول الله (ص) هل كان توقيفيًّا من الله (تعالى)، أم كان مرحلة تطوُّريَّة لنتاج بشريٍّ؛ وبالتالي: هل كان إبهامه أو نقصه المؤدِّي إلى اختلاف القراءات - بنحو من التأدية - لحِكَمٍ أرادها الله (تعالى)، أم كان قصورًا في الرسم عن تصوير خصوصيّات النطق بدقّة؟
- ومنها: أنَّ القراءات السبع أو العشر - على فرض عدم تواترها وكونها مرويَّة بالآحاد على الأعمِّ الأغلب - هل سبَّبت اختلافها اللهجات العربيَّة المختلفة؛ أم سبَّبه الرسم المبهم؟ وما هي حصَّة كلٍّ من العاملين؟ وكيف يُتصوَّر تأثير كلٍّ منهما؟ هذا مع عدم إهمال عوامل أخرى.

وأكثر هذه النقاط السالفة قد أُلِّفت فيها كتب مستقلَّة أو أجزاء كبيرة من كتب كثيرة. وهي تُراجع في مظانِّها.

وما أريد أن أبيِّنه - هنا - هو مراحل جمع القرآن الكريم في زمن رسول الله (ص) بشكل تفصيليٍّ، وجمع الإمام علي، والجمع في زمن الخليفتَين الأوَّل والثاني أبي بكر وعمر، وجمع الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، مع التركيز على الجمع الأخير ومقدار دقّته، وحيازته للتواتر ومعنى ذلك، وآثاره في نفي التحريف، والتركيز - أيضًا - على رسمه، وإبهام الرسم، وفتح ذلك المجال لبروز اللهجات واختلاف القراءات.

وقد تركتُ في هذا البحث ذكر الوحي، وذكر عصمة الرسول (ص) في تلقِّيه وتأديته، وهي محلُّ إجماع المسلمين، وبدأت من تدوين كتّاب الوحي بين يديه (ص).

كما تركتُ ذكر مصاحف بعض الصحابة المجموعة بعد مصحف الإمام علي؛ لإيجاز البحث من جهة، وللإهتمام التفصيليِّ، من جهة ثانية، بالمرحلة النبويَّة، والجمع الأوَّل للقرآن في مصحف على يد الإمام علي، وبتوحيد المصاحف في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، مع ذكر جذور هذا الجمع في جمع الخليفتَين أبي يكر وعمر.

أوّلاً: تمهيد وتعريف في الرسم وجمع القرآن والتواتر والقراءات

يرجع الفضل في نشأة اللغة الإنسانيَّة إلى الحياة الاجتماعيَّة، وحاجة أفراد المجتمعات إلى التعاون، والتفاهم، وتبادل الأفكار، والتعبير عمّا يجول في الخواطر من معانٍ ومدركات؛ فاللغة - إذن - ظاهرة اجتماعيَّة «تخلقها طبيعة الاجتماع، وتنبعث عن الحياة الجمعيَّة وما تقتضيه هذه الحياة من شؤون[٢]».

ولم تشذَّ اللغة العربيَّة الباقية عن هذا، بل خضعت لكثير من التطوُّرات؛ بفعل انتشارها قبل الإسلام في جزيرة العرب، وتوزُّع الناطقين بها على وحدات قبليَّة؛ فتعدَّدت - لذلك - لهجاتها واختلفت.

واللهجة سلوك لغويٌّ أو «طائفة من المميِّزات اللغويَّة، ذاتُ نظام صوتيٍّ خاصٍّ تخصُّ بيئة معيَّنة، [و] يشترك في هذه المميِّزات جميع أفراد تلك البيئة»[٣]. ومجال الاختلاف الأهمُّ بين اللهجات هو الأصوات واختلاف معاني الوحدات الدلاليَّة، فيما تبقى القواعد الصرفيَّة والنحويَّة صامدة أمدًا بعيدًا[٤].

وقد نقل اللغويُّون شيئًا كثيرًا من خصائص اللهجات وعَزَوها إلى قبائل معيَّنةٍ كقريش وتميم وهُذَيل وعقيل وأسد والأزْد وغيرها. وقد ساعد الاختلاط لهجة قريش، قبل الإسلام، وكان لموقع مكَّة الاقتصاديِّ والدينيِّ وطبيعتها المدنيَّة أثر كبير في تهذُّب لهجة قريش ونموِّها. ثمَّ كان لنزول القرآن الكريم بلهجة رسول الله (ص) القرشيَّة أثر حاسم في سيادة هذه اللهجة وصيرورتها اللغة الفصحى.

وقد اشتُهِر، في القرن الماضي، أنَّ العرب أخذوا طريقة كتابة لغتهم، أو ما يُعرف برسم العربيَّة من الأنباط؛ والأنباط شعب عربيُّ النسب حذِقَ الكتابة الآراميَّة وطوَّرها واشتقَّ منها رسمه الخاصَّ، وقد عثر المستشرقون على خمسة

---

[٢] وافي، علي عبد الواحد، **علم اللغة**، ط ٩ (مزيدة ومنقَّحة)، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ومطبعتها، د. ت، ص ٩٦.

[٣] السامرائي، ابراهيم، **التطوُّر اللغويُّ التاريخيُّ**، ط ٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣ م، ص ٣٤.

[٤] ينظر وافي، مصدر سابق، ١٧٦-١٧٧؛ السامرائي، مصدر سابق، ص ٣٤.

نقوش جاهليَّة – من جملة ما عثروا عليه – دُوِّنت بالرسم النَّبطيِّ المتأخِّر الذي يشابه رسم العربيَّة المعروف في فجر الإسلام[٥].

ويراد بـ«رسم المصحف العثمانيِّ» صورة ما كُتب في المصاحف العثمانيَّة[٦]. ويراد بـ«فنِّ رسم المصحف» «أوضاعُ حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطيّة»[٧]. ومصطلح «الرسم» أقرب ما يكون إلى مصطلح «الكتابة»، وهو أدقُّ من مصطلح «الخطِّ» الذي يُراد به تارةً رسم لغة معيَّنة كالخطِّ العربيِّ والخطِّ السريانيِّ، وأخرى إضافة خصوصيَّة إلى الرسم تنوِّعه ولا تغيِّره، كالخطِّ المكِّيِّ والخطِّ الكوفيِّ اللذين يمتاز كلٌّ منهما بخصوصيَّة تميِّزه عن قسيمه ولا تخرجه عن مَقْسَمِه وهو رسم العربيَّة.

والرسم الذي دُوِّنت به المصاحف العثمانيَّة هو رسم العربيَّة الذي كان سائدًا في المدينة المنوَّرة زمن الجمع العثمانيِّ سنة خمس وعشرين من هجرة النبيِّ الكريم (ص)[٨].

وقد قال كثيرون بتوقيف الرسم العثمانيِّ، وأنَّه من عند الله تعالى. وتحمَّس لهذا الرأي ابن المبارك نقلاً عن شيخه عبد العزيز الدبّاغ الذي زعم أنَّه صادر من

---

٥ يُنظر في موضوع الأنباط ورسمهم:
CANTINEAU Jean (1930), *Le Nabateen (Notions Générales – écriture – grammaire)*, Paris, Librairie Ernest Leroux, (1:3-50); et *Cours de phonétique arabe*, Paris, Librairie C. Klincksiedk, 1960, 75-93.

٦ يُنظر: ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمَّد بن محمَّد (ت: ٨٣٣ هـ)، **النشر في القراءات**، تصحيح ومراجعة الشيخ محمَّد علي الضباع، مصر، د. ط، المكتبة التجاريَّة الكبرى، مطبعة مصطفى محمَّد، د. ت، ١: ٤٤٦.

٧ ابن خلدون، عبد الرحمن المغربي (ت: ٨٠٨ هـ)، **المقدّمة** (تاريخ العلاّمة ابن خلدون)، بيروت، د. ط، دار الكتاب اللبنانيّ-مكتبة المدرسة، ١٩٨٢ م، ص ٧٨٤.

٨ يُنظر: السجستاني، أبو بكر عبد الله بن أبي داوود سليمان بن الأشعث (ت: ٣١٦ هـ)، **كتاب المصاحف**، تصحيح الدكتور آرثر جفري، ط ١، مصر، مكتبة المثنّى في بغداد، ومكتبة الخانجي في مصر، المطبعة الرحمانيَّة، ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م، ص ٢٢-٢٤؛ ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمَّد بن محمَّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري الملقَّب بعزّ الدين (ت: ٦٣٠هـ)، **الكامل في التاريخ**، ط، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م، ٣: ٨-٩.

نقوش جاهليَّة – من جملة ما عثروا عليه – دُوِّنت بالرسم النَّبطيِّ المتأخِّر الذي يشابه رسم العربيَّة المعروف في فجر الإسلام٥.
ويراد بـ«رسم المصحف العثمانيِّ» صورة ما كُتب في المصاحف العثمانيَّة٦. ويراد بـ«فنِّ رسم المصحف» «أوضاعُ حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطيّة»٧. ومصطلح «الرسم» أقرب ما يكون إلى مصطلح «الكتابة»، وهو أدقُّ من مصطلح «الخطِّ» الذي يُراد به تارةً رسم لغة معيَّنة كالخطِّ العربيِّ والخطِّ السريانيِّ، وأخرى إضافة خصوصيَّة إلى الرسم تنوِّعه ولا تغيِّره، كالخطِّ المكِّيِّ والخطِّ الكوفيِّ اللذين يمتاز كلٌّ منهما بخصوصيَّة تميِّزه عن قسيمه ولا تخرجه عن مَقْسَمِه وهو رسم العربيَّة.
والرسم الذي دُوِّنت به المصاحف العثمانيَّة هو رسم العربيَّة الذي كان سائدًا في المدينة المنوَّرة زمن الج
(ص)٨.
وقد قال كثيرون بتوق
الرأي ابن المبارك نقلاً
٥ يُنظر في موضوع الأنباط ور
rammaire), Paris, Librairie
Klincksiedk, 1960, 75-93.
٦ يُنظر: ابن الجزري، شمس
تصحيح ومراجعة الشيخ مح
محمَّد، د. ت، ١: ٤٤٦.
٧ ابن خلدون، عبد الرحمن الم
ط، دار الكتاب اللبنانيّ-مكتب
٨ يُنظر: السجستاني، أبو بكر
المصاحف، تصحيح الدكتور
مصر، المطبعة الرحمانيَّة،
الكرم محمَّد بن محمَّد بن عبد
الكامل في التاريخ، ط، بيرو
٩٨

النبيِّ (ص)، ورآه بعضهم سرًا من أسرار الله – تعالى – المشاهدة[9]. ولكن ذهب أبو بكر الباقلانيّ وابن خلدون وغيرهما إلى أنّه اجتهاد من الصحابة[10].

وقد بيَّن البحث المعاصر أنَّ هذا الرسم – على المظنون – امتداد للرسم النبطيِّ في ثوبه المتأخر. وقد ورث كثيرًا من سمات ذلك الرسم، فجاء غير معجم ولا مشكول، تغيب عنه الألفات الداخليَّة إجمالاً، ويعوزه كثير من المحدِّدات والرموز كالشدَّة، والهمزة، والمدَّة، إلى غير ذلك من نواحي النقص والإبهام.

ويُراد بجمع القرآن كتابته وتدوينه أيّام رسول الله (ص) أو على يد بعض الصحابة بعده في صُحُف أو مصاحف، أو يُراد توحيد المصاحف في مصحف رسميٍّ أيّام الخليفة الثالث عثمان بن عفّان. ولكنَّ مصطلح الجمع عنى – أيضًا – جمع القرآن في الصدور بمعنى حفظه فيها، ويهمُّنا في هذا البحث معالجة المعنى الأوَّل أكثر.

والكلام أنَّه مهما كان جمع القرآن دقيقًا، فهل يستطيع هذا الرسم الناقص أن يُمثِّل النطق بشكل دقيق، أم يكون بوّابة ومعبرًا إلى فسحة اللهجات لينطق كلٌّ بما اعتاد؟

وتواتر القرآن الكريم وهو روايته جماعة عن جماعة من البداءة إلى المنتهى، بحيث يمتنع الاجتماع على الكذب أو الوقوعٍ في الخطأ – ضمان عدم تحريف القرآن الكريم، بزيادة شيء فيه ليس منه، وكلٌّ هذا لا يضمن أن نقرأ هذا الصحيح مبهم الرسم جذرًا ونحوًا وصرفًا كما نزّله الله تعالى. وبالتالي، إنَّ تواتر القرآن لا يعني تواتر القراءات القرآنيَّة[11].

---

[9] يُنظر: الزرقاني، عبد العظيم (شيخ)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط ٣، دار الفكر، د. م، د. ت، ١: ٣٨٢.

[10] يُنظر: الزرقاني، مصدر سابق، ١: ٣٨؛ وابن خلدون، عبد الرحمن المغربي (ت: ٨٠٨هـ)، **المقدّمة** (تاريخ العلاّمة ابن خلدون)، بيروت، د. ط، دار الكتاب اللبنانيّ-مكتبة المدرسة، ١٩٨٣ م.

[11] راجع مثلاً في معنى التواتر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (ت ٩١١/٩٦٥ هـ)، **الدراية** (في علم مصطلح الحديث)، بيروت، د. ط، المعهد الشرعيّ الإسلاميّ، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م، ص ١٢؛ والمظفّر، محمَّد رضا (شيخ): **المنطق**، ط ٣ ، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م، ص ٢٨٦-٢٨٧.

وكما يرى المسلمون في نزول الإنجيل على عيسى؛ يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان ٢٥: ٣٢).

وهذا اقتضى عناية كبيرة في حفظه وكتابته، وهذه باشرها رسول الله (ص) مع كلِّ سياق مُنَزَّل باختيار كُتَّاب مخصوصين لتدوين التنزيل وكتابته.

وعلى الرغم ممّا يولِّده تتابع التنزيل من تحدٍّ في الكتابة والضبط، فإنَّ القرآن الكريم لم يمرَّ بمرحلة زمنيَّة شفهيَّة مفصولة عن الكتابة والتدوين، بخلاف كتب سماويَّة أخرى أُنزلت دفعة ولكنَّها مرَّت بمرحلة تاريخيَّه شفهيَّة قبل تدوينها.

وكانت الكتابة تساير عمليَّة التنزيل المستمرَّة حتى كُتب كلُّ القرآن مفرّقًا في عهد.

١. كتّاب الوحي وكتّاب الرسول (ص) الآخرون:

قبل تدوينها وكتابتها، بخلاف كان رسول (ص) يملي ما يُنزَّل عليه من ربِّه – سبحانه وتعالى – شيئًا بعد شيء، على كُتّاب معدودين، كان اصطفاهم من جملة كُتَّابه الكثر لكتابة الوحي والتنزيل القرآنيّ.

وممَّن ثبتت كتابته للتنزيل بين يدَي رسول الله (ص): الإمام علي بن أبي طالب، والخليفة عثمان بن عفّان، وزيد بن ثابت، وأبيّ بن كعب[16]. ونُسبت الكتابة أيضًا

التمهيد في علوم القرآن، ط ٣، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٦ هـ، ١: ١١٠–١١٢؛ وله أيضًا: **تلخيص التمهيد**، ط ٤، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٦ هـ، ١: ٦٥–٦٧.

[16] يُنظر: ابن فارس، **الصاحبيُّ في فقه اللغة وسنن العربيَّة في كلامها**، القاهرة، د. ط، المكتبة السلفيَّة، مطبعة المؤيِّد، ١٣٢٨ هـ/١٩١٠ م، ص ٩؛ عيسى، أحمد بن عبد الرحمن (دكتور)، **كتّاب الوحي**، الرياض، ط ٢، دار اللواء، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، ص ٦٥–٦٦.

إلى عبد الله بن مسعود[١٧]، وادَّعاها بعضهم لمعاوية بن أبي سفيان بعد إسلامه عام الفتح ولعبد الله بن أبي سرح ادِّعاءً لا يثبت أمام النقد العلميّ[١٨].

وقد كانت كتابة التنزيل القرآنيِّ بين يدَي رسول الله (ص) مسألةً دقيقة أولاها الرسول (ص) كلَّ العناية، ولم يَكِلْها إلى غير مؤتمن، بل كان يكتب الوحي أخلص الكتبة بالترتُّب؛ فإذا غاب فلان المعيَّن جيء لكتابة الوحي بفلان المعيَّن الآخر، وليس بينهم حديث عهد بالإسلام[١٩].

وهذا سببُ عدِّ نحو أربعة أو خمسة من الكتّاب فقط كتبوا في تنزيل القرآن الكريم، من بين كتّاب النبيِّ الإثنين والأربعين أو الثلاثة والأربعين الذين كتبوا – بين يديه – في شؤون مختلفة.

٢. مراحل جمع القرآن الكريم أيّام رسول الله (ص)

أ- تدوين السياقات النازلة دفعة واحدة، آيات كانت أم سورًا

كان القرآن الكريم يُنزَّل مُنجَّمًا، شيئًا فشيئًا، مثلما تقدَّم، وكان الرسول (ص) يأمر كُتّاب الوحي بكتابة الأقسام المُنزَّلة على أدوات الكتابة المعتادة يومها كقطع الأديم، والصحف، وجريد النخل والعُسُب، واللخاف، والظِّرار، والأكتاف، والأقتاب، وغير ذلك[٢٠].

---

[١٧] يُنظر: الرافعي، مصطفى صادق، **إعجاز القرآن والبلاغة النبويَّة**، مراجعة وضبط: محمَّد علي العريان، ط ٢، المكتبة التجاريَّة الكبرى، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٣٨٤ هـ/١٩٦٥ م، ص ٣٢.

[١٨] لاحظ الإشارة في الفقرة اللاحقة إلى عدم استكتاب حديث عهد بالإسلام عند كتابة التنزيل، وراجع استكتاب معاوية في حوائج رسول الله (ص) واستكتابه للبوادي (نصّار، حسين (دكتور)، **نشأة الكتابة الفنِّيَّة في الأدب العربيِّ**، ط ١، مصر، مكتبة النهضة المصريَّة، ١٩٥٤ م، ص ٤٤)، وراجع في نفي كتابة ابن أبي سرح للتنزيل (السعيدي، محمَّد جواد المحتصر النجفيّ (شيخ)، **بحوث حول علوم القرآن**، النجف الأشرف، د. ط، د. ن، مطبعة الآداب، د. ت، ص ٢٠٨).

[١٩] يُنظر: البلاذري، أبو العبّاس أحمد بن يحيي بن جابر (ت: ٢٧٩ هـ)، تحقيق وشرح وتعليق: عبد الله أنيس الطبّاع، وعمر أنيس الطبّاع، بيروت، د. ط، دار النشر للجامعيِّين، ١٣٧٧ هـ/١٩٧٤ م، ص ٦٦٢.

[٢٠] الأديم الجلد المدبوغ، واللخاف: حجارة بيض رقاق، واحدتها لخفة، والظُّرَر: حجر له حدٌّ كحدِّ السكِّين، ظرار، مثل مُرَطب ورِطاب، والأكتاف جمع كتف تؤخذ من الحيوان، والأقتاب جمع قتب، خشبة توجد

وكان الناس ينتسخون ذلك، أو يطلبون انتساخه، ويتعاهدونه بالحفظ والمدارسة، وكانوا لا يتجاوزون الآيات العشر المنزَّلة و«حتّى يتعلّموا ما فيها منَّة العمل فيعلمهم القرآن والعمل جميعًا»[21].

وهذا التدوين عمَّ كلَّ القرآن في سنوات نزول الوحي حتّى دُوِّن كلُّ القرآن كذلك، وكان بعضه يضمُّ السياقات المنزَّلة دفعة واحدة، وبعضه يضمُّ سورًا كاملة نُزِّلت دفعة واحدة كالفاتحة والتوحيد والكافرون من السور القصيرة وكالأنعام من السور الطويلة؛ فقد ورد نزولها دفعة واحدة في روايات أهل البيت[22].

ب- تأليف السور من الآيات وسياقات الآيات المنجَّمة

تبيَّن أنَّ السور التي نُزِّلت دفعة واحدة نُزِّلت مرتَّبة من أوَّل الأمر، أمّا غيرها، فقد كان رسول الله (ص) يطلب تدريجًا بوحي من الله - تعالى - وضع الآيات المُنزَّلة بعد الآيات التي تنتهي بقوله - تعالى - (كذا وكذا)، وهكذا، حتّى تتمَّ السور؛ قال ابن عبّاس: «كان جبريل إذا نزل على النبيِّ بالوحي يقول له: ضع هذه

من محمل الجمل (ينظر لمعرفة بعض هذه الأدوات: القرطبي، أبو عبد الله محمَّد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، ط ٣، دار الكتاب العربيِّ للطباعة والنشر (عن دار الكتب المصريَّة)، د. م، ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م، ١: ٤٩؛ القلقشندي، أبو العبّاس أحمد بن علي (ت: ٨٢١ هـ)، **صبح الأعشى**، القاهرة، دار الكتب المصريَّة ومطبعتها، ١٤٣٠ هـ/ ١٩٢٢ م، ١: ٢٣٥؛ ولفنسون، إ. (أبو ذؤيب)، **تاريخ اللغات السامية**، ط ١، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠ م، ص ٢٠٤؛ عيسى، مصدر سابق، ص ٦٥-٦٦).

[21] القرطبي، مصدر سابق، ١: ٣٩ تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة، دار الشعب، ١٣٧٢ هـ، (اعتمدت هذه ط في هذه الحاشية فقط)؛ وينظر: الخوئي، أبو القاسم (سيِّد)، **البيان في تفسير القرآن**، ط ٣، بيروت، مؤسَّسة الأعلميِّ للمطبوعات، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م، ص ٣٠، (حيث نقل عددًا من الروايات المناسبة من عدد من مصادر الحديث).

[22] ينظر: الطباطبائي، محمَّد حسين (سيِّد)، **الميزان في تفسير القرآن**، ط ٥، بيروت، دار الأعلميِّ للمطبوعات، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م، ٧: ٥-١٢/٦.

الآية في سورة كذا في موضع كذا، فلمّا نزل عليه: ﴿واتقوا يومًا تُرجعون فيه إلى الله﴾ (البقرة ٢: ٢٨١)، قال ضعها في سورة البقرة[٢٣].

والرواية تمثِّل بموضع البقرة تمثيلاً، وإن كان أصلها يدلُّ على سيرة مستمرَّة من جبريل.

وفي حديث ابن عبّاس عن عثمان، قال: «كان رسول الله (ص) لما يأتي عليه الزمان، وهو ينزل عليه السور ذوات العدد، قال: وكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول ضعوا هذه الآيات في السورة التي فيها كذا وكذا»[٢٤].

ويدلُّ الحديث، كسابقه، على أنَّ سيرته هي كذلك، ولا يدلُّ على المرَّة الواحدة.

ثمَّ إنَّ جبريل كان يعرض القرآن على رسول الله (ص) فعن فاطمة قالت: «أسرَّ إليَّ النبيُّ (ص) أنَّ جبريل
يعرض على النبيِّ (ص)
قُبض فيه (...)»[٢٦].

[٢٣] اليعقوبي أحمد بن إسحق بن
حواشيه: خليل منصور، ط
[٢٤] قال الترمذي: هذا حديث حـ
الحديث في: الترمذي أبي ع
شاكر وآخرون، بيروت، د.
٥: ٢٧٢؛ الحاكم النيسابور
الصــحيحين، تحقيق: مصط
م، ح ٣٢٧٢، ٢: ٣٦؛ وابن
د. ط، مؤسَّسة قرطبة، د. ت
الدين محمَّد بن عبد الله (٥
ابراهيم، ط ١، دار إحياء ال
١: ٢٤١.
[٢٥] البخاري، أبو عبد الله محمَّد
مصطفى ديب البغا، ط ٣، د
على النبيِّ (صلَّى الله عليه و
[٢٦] المصدر السابق، الباب نفسه

١٠٤

الآية في سورة كذا في موضع كذا، فلمّا نزل عليه: ﴿واتقوا يومًا تُرجعون فيه إلى الله﴾ (البقرة ٢: ٢٨١)، قال ضعها في سورة البقرة[٢٣].

والرواية تمثِّل بموضع البقرة تمثيلاً، وإن كان أصلها يدلُّ على سيرة مستمرَّة من جبريل.

وفي حديث ابن عبّاس عن عثمان، قال: «كان رسول الله (ص) لما يأتي عليه الزمان، وهو ينزل عليه السور ذوات العدد، قال: وكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول ضعوا هذه الآيات في السورة التي فيها كذا وكذا»[٢٤].

ويدلُّ الحديث، كسابقه، على أنَّ سيرته هي كذلك، ولا يدلُّ على المرَّة الواحدة.

ثمَّ إنَّ جبريل كان يعرض القرآن على رسول الله (ص) فعن فاطمة قالت: «أسرَّ إليَّ النبيُّ (ص) أنَّ جبريل كان يعارضني بالقرآن»[٢٥]، وعن أبي هريرة قال: «ثمَّ كان يعرض على النبيِّ (ص) القرآن كلَّ عام مرَّة، فعرض عليه مرَّتين في العام الذي قُبض فيه (...)»[٢٦].

---

[٢٣] اليعقوبي أحمد بن إسحق بن جعفر بن وهب بن واضح البغدادي، **تاريخ اليعقوبي**، علَّق عليه ووضع حواشيه: خليل منصور، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٤٢٣ هـ.

[٢٤] قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ونصُّ الحديث في: الترمذي أبي عيسى محمَّد بن عيسى (٢٠٩-٢٧٩)، **وسنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر وآخرون، بيروت، د. ط، دار إحياء التراث العربيِّ، د. ت، باب: ومن سورة التوبة، ح ٣٠٨٦، ٥: ٢٧٢؛ الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمَّد بن عبد الله (ت: ٤٠٥ هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠ م، ح ٣٢٧٢، ٢: ٣٦؛ وابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني (١٦٤-٢٤١ هـ)، **مسند أحمد**، مصر، د. ط، مؤسَّسة قرطبة، د. ت، **مسند عثمان بن عفَّان**، ح ٣٩٩، ١: ٥٧؛ ويُنظر أيضًا: الزركشي، بدر الدين محمَّد بن عبد الله (٧٤٥-٧٩٤ هـ)، **البرهان في تفسير القرآن**، تحقيق: محمَّد أبو الفضل ابراهيم، ط ١، دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. م، ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٧ م، ١: ٢٤١.

[٢٥] البخاري، أبو عبد الله محمَّد بن اسماعيل الجعفي (ت: ٢٥٦ هـ)، **صحيح البخاري**، تحقيق: دكتور مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير-اليمامة، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبيِّ (صلَّى الله عليه وسلَّم)، ٤: ١٩١١.

[٢٦] المصدر السابق، الباب نفسه، ح ٤٧١٢، الصفحة نفسها.

ويستفاد من هذا أنَّ جبريل كان يعرض ما نُزِّل من القرآن على رسول الله (ص)، مرتَّبًا لا قِطَعًا متناثرة.

ويؤيِّد هذا أنَّ الناس كانت لديهم معالم محدَّدة للسور، فكانوا يسمُّونها بأسمائها وينتسخونها، ويحفظونها، ويتداولونها، ويتلونها في صلواتهم ومجالسهم. وقد ورد في الحديث: «شيَّبتني هود والواقعة، وعمَّ يتساءلون، وإذا الشمس كورت»[٢٧].

وكانت السور الكبيرة كالبقرة وآل عمران معروفة متميِّزة، حتَّى أنَّه روي أنَّ الرسول (ص) قرأ السورتَين في نافلته.

ولكن هل تُرك ترتيب ما نُزِّل في العام إلى عرض جبريل القرآن على رسول الله (ص). أو عرض رسول الله (ص) القرآن عليه في شهر رمضان، أم أنَّ المسألة كانت أيسر من ذلك، وأنَّ تغيير الترتيب بمقتضى العرض كان يحصل استثناء؟

يمكن أن يُفهم هذا من روايتَين: إحداهما عن الإمام الصادق (سادس أئمَّة أهل البيت جاء فيها: «... كان يُعرفُ انقضاء سورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداءً لأخرى»[٢٨]. وثانيتهما عن ابن عبّاس جاء فيها أنَّ النبيَّ (ص) «كان يعرف فصل ما بين السورة والسورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم، فيعلمون أنَّ الأولى قد انقضت وابتُدِئ بسورة أخرى»[٢٩].

وتحليل مضمون الروايتَين يؤدِّي بنا إلى فهم أنَّ النبيَّ (ص) والمسلمين كانوا يعلمون أنَّ الوحي المُنَزَّل يعود للسورة نفسها ما لم يَنزل الفصل بالبسملة. ومعنى هذا أنَّ هناك قاعدة أساسيَّة في ترتيب القرآن أطلق عليها الشيخ محمَّد هادي معرفة[٣٠] «الترتيب الطبيعيَّ» للوحي، وهو ترتيب تاريخيٌّ، بل هو ترتيب التنزيل نفسه. وعليه المعوّل إن لم يصرِّح رسول الله (ص) بتعليم الله -تعالى- له بأنَّ هذه الآيات اللاحقة تعود لسورة أخرى، أو أنَّ هذه الآيات المتخلِّلة هي أجنبيَّة بين

---

[٢٧] الحاكم النيسابوري، مصدر سابق، ح ٣٣١٤، ٢: ٣٧٤؛ وينظر حديث يشبهه بإضافة (المرسلات) في: الترمذي، مصدر سابق، ح ٣٢٩٧، ٥: ٤٠٢.

[٢٨] العياشي، أبو النضر محمَّد بن مسعود السلمي السمرقندي، **كتاب التفسير**، تصحيح وتحقيق وتعليق: السيِّد هاشم الرسولي المحلاّتي، طهران، د. ط، المكتبة العلميَّة الإسلاميَّة، د. ت، ح ٥، ١: ١٩.

[٢٩] اليعقوبي، مصدر سابق، ص: ٢٣.

[٣٠] معرفة، **التمهيد**، مصدر سابق، ١: ٢٧٥؛ وله أيضًا - **تلخيص التمهيد**، مصدر سابق، ١: ١٤١.

معزولاً بعضها عن بعض. وكانت تجعل من السور نسخا في المسجد ينتسخ منها الإنسان لأهله ولنفسه، وينتسخ منها بعض المؤمنين لبعض.

ويؤيِّد هذا تحليل الشيخ محمَّد هادي معرفة وتصوُّره للجمع في عهد رسول الله (ص): «كانت السورة القرآنيَّة تكتمل وتكتب آياتها منظَّمة مرتَّبة حسب النزول، حتّى تتنزّل سورة أخرى بنزول بسملتها. وكانت تكتب في ورقة من قرطاس أو قطعة من أديم أو رقٍّ، وتُحفظ برأسها. وهكذا كلُّ سورة سورة. ومن طبيعة الحال أنَّ هذه السور المكتملة كانت تُحفظ وتجمع في مكان، في نحو ملفّة أو إضبارة، أو نحو ذلك.

ولكن من غير أن يُجعل بينها ترتيب أو تنظيم بتقديم الطوال على القصار على غرار تنظيمها الحاضر[٣٦].

ويؤيِّد هذا، حديث مرويٌّ عن زيد بن ثابت، قال: ثمَّ كنّا ثمَّ رسول الله (ص) نؤلِّف القرآن من الرقاع (...)[٣٧]، وهذا يدلُّ دلالة واضحة على أنَّ تأليف شيء القرآن تمَّ في عهد رسول الله (ص) بجمع بعض الرقاع إلى بعض أو نسخها نسخاً جديدًا. ويطبَّق هذا على جمع القرآن المنزّل دفعة مع ما سبقه ولحقه لتتمَّ السورة في رقاع مضموم بعضها إلى بعض، وربَّما يطبَّق على نسخها في رقوق ورقاع جديدة. وزمن هذا الحديث هو فترة الهجرة في المدينة المنوَّرة، لرواية زيد، حيث كان أكثر القرآن قد نُزّل، واتَّضحت حدود أكثر السور.

وحَمْلُ هذا الحديث على ترتيب الآيات في السور دون ترتيب السور هو ما فهمه الحاكم النيسابوريُّ في المستدرك بقوله: وفيه البيان الواضح أنَّ جمع القرآن لم يكن مرَّة واحدة؛ فقد جمع بعضه بحضرة رسول الله (ص)، ثمَّ جُمع بعضه

---

[٣٦] معرفة، **التمهيد**، مصدر سابق، ١: ٢٨٨.

[٣٧] الترمذي: مصدر سابق، ح ٣٩٥٤، ٥: ٧٢٤؛ أحمد؛ ح ٢١٦٤٧، ٥: ١٨٤: ابن حبان، أبو حاتم محمَّد التميمي البستي (ت: ٢٥٤) تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسَّسة الرسالة، ١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م، ح ١١٤، ١: ٣٢٠؛ الحاكم النيسابوري: مصدر سابق (بذكر: "حول" مكان "ثمَّ"، وحذف: "من الرقاع": ح ٢٩٠٠-٢٩٠١، ٢: ٢٤٩، و: ح٤٢١٧، ٢: ٦٦٨؛ والزركشي: مصدر سابق (بذكر "عند" مكان "ثمَّ")، ١: ٢٣٧.

بحضرة أبي بكر الصدِّيق، والجمع الثالث هو في ترتيب السورة، كان في خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفّان رضي الله عنهم أجمعين»[٣٨].

وحتّى لا يُفهم من كلمة «بعضه» جمع بعض فقط في حضرة رسول الله (ص) يصرِّح في مكان آخر أنَّ الحديث «فيه الدليل الواضح أنَّ القرآن إنَّما جمع على عهد رسول الله (ص) »[٣٩]. وجمع الكلامَين يفيد أنَّ الحاكم يقول بجمع الآيات داخل السور في حياته، بدون ترتيب السور المتأخِّر. وهو أراد من كلمة السورة جنس السورة لا فردها.

ج- دعوى جمع القرآن مرتب السور في عهد رسول الله (ص)

وتنحلُّ هذه الدعوى إلى دعوتين اثنتين، إحداهما: ترتيب السور على عهد رسول الله (ص) وتوقيفيَّة ذلك، وثانيتها: دعوى جمعه بين دفَّتين في مصحف واحد على عهده.

توقيفيَّة ترتيب السور

قال به القاضي أبو بكر الباقلانيّ في أحد قوليه، وكذا أبو بكر الأنباريّ، «فاتِّساق السور عنده كاتِّساق الآيات والحروف، كلُّه عن النبيِّ (ص)، فمن قدَّم سورة أو أخَّرها فقد انسدَّ نظم القرآن»[٤٠].

ولكنَّ الباقلاني يستقرب في قول آخر عدم التوقيف، وأنَّ ترتيب السور وُكِّلت به الأمَّة بعد النبيِّ (ص)؛ قال: «يمكن أن يكون النبيُّ (ص) قد رتَّب سوره، وأن يكون قد وكَّل ذلك إلى الأمَّة من بعده، ولم يتولَّ ذلك بنفسه. قال: وهذا الثاني أقرب»[٤١].

---

[٣٨] الحاكم النيسابوري: مصدر سابق، ح ٢٩٠١، ٢: ٢٤٩.

[٣٩] المصدر السابق، ح ٤٢١٧، ٢: ٦٦٨.

[٤٠] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعي (ت: ٩١١ هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، ضبط نصَّه وصحَّحه وأخرج آياته: محمَّد سالم هاشم، ط ١، بيروت، منشورات محمَّد علي بيضون، دار الكتب العلميَّة، ١٤٢١ هـ/٢٠٠٠ م، ١: ١٢٥.

[٤١] المصدر السابق، ١: ١٢٣.

وممَّن ذهب إلى التوقيف الكرمانيٍّ، فقال: «ترتيب السور هكذا هو عند الله في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب»[٤٢].وذهب الطيبيُّ إلى رأي مشابه.[٤٣]

وذهب قوم إلى توقيف ترتيب أكثر السور، واستثنوا من التوقيف ترتيب بعض السور على خلاف بينهم فيها.

وأتى القائلون بالتوقيف بقرائن وشواهد عليه، يعوزها العموم أو وضوح الدلالة؛ فمن ذلك: قول أبي جعفر النحّاس بالتوقيف لحديث وائلة بن الأسقع: «أعطيت مكان التوراة السبع الطوال، وأعطيت المئين مكان الإنجيل، وأعطيت المثاني مكان الزبور، وفُضِّلت بالمفصَّل»[٤٤].

وبصرف النظر عن سند الحديث، فهو يدلُّ على تصنيف سور القرآن بملاكات مختلفة منها الكمُّ: كالطوال والمئين، ومنها غير ذلك، كما يدلُّ على أنَّ هذه الأوصاف والتسميات كانت موجودة على عهد رسول الله (ص)، أمّا دلالتها على توقيفيَّة ترتيب السور، فتبرُّع محض.

وأمّا ما استدلَّ به ابن حجر، وهو تحزيب المسلمين للقرآن «ثلاث سور، وخمس سور، وسبع سور، وتسع سور، وإحدى عشرة، وحزب المفصّل من (ق) حتّى نختم»[٤٥]، فلا يخلو من دلالة على وجود صورة لترتيب سور القرآن في المسلمين، وبخاصَّة في قولهم من (ق) حتّى نختم، ولكن ابن حجر نفسه قال: ويحتمل أنَّ الذي كان مرتَّبًا حينئذ هو حزب المفصّل، بخلاف ما عداه. وأنا أزيد أنَّ المفصّل اختلف في أوّله على اثني عشر قولاً، فكيف يكون واضح المعالم.

---

[٤٢] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٤٣] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٤٤] ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: ٧٧٤)، **تفسير ابن كثير**، بيروت، د. ط، دار الفكر، ١٤٠١ هـ، ١: ٣٥ (قال ابن كثير: هذا حديث غريب، وسعيد بن بشير [الذي وقع في سند الحديث] فيه لين، وروي بغير هذا السند.

[٤٥] السيوطي، مصدر سابق: ١: ١٢٦؛ أحمد: مصدر سابق، ٤:٩ (فيه حتّى "يُختم" مكان حتّى "نختم")؛ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤-٤٥٨ هـ)، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمّد سعيد بسيوني زغلول، ط ١، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٤١٠ هـ، ح: ٢١٧٦، ٢: ٣٩٦؛ أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي، **معتصر المختصر**، بيروت-القاهرة، د. ط، عالم الكتب، مكتبة المتنبِّي، د. ت، ٢: ٢٨٣.

وقد فهم أبو المحاسن من الحديث السابق بتطبيقه على ترتيب المصحف العثمانيّ أنَّ السور الثلاث في الحديث هي الثلاث الأولى بترتيب المصحف العثمانيّ، وكذا الخمس في الحديث، فهي الخمس التي تلي الثلاث الأولى في المصحف العثمانيّ، وهكذا... وفهم أنَّ بداية المفصّل على هذا تكون ما بعد سورة الحجرات إلى آخر القرآن.

وهذا فهم لا ينهض به نصُّ الحديث؛ فلعلَّ السور الثلاث الأولى التي يقصدونها غير الثلاث في المصحف العثمانيّ، والخمس غير الخمس، أو تختلف في بعض تلك الثلاث أو الخمس، وهكذا. وصحيح أنَّ جملة «حتّى يُختم أو نختم» يفهم منها – بقرينة المقابلة – أنَّ حزب الثلاث هو من أوّل القرآن. ولكنَّ هذا ليس بيِّنًا تمامًا، فلعلَّ المراد قسمة القرآن كمِّيًّا لتسهيل القراءة والحفظ. وربَّما يكون الاختلاف في الكمِّ راجعًا إلى اختلاف أطوال السور، أو اختلاف طاقة القرّاء والحفّاظ في الحفظ، وليس بالضرورة أن يكون التحزيب من أوّل الكتاب إلى آخره، بل بجمع كلِّ أجزاء القرآن في أحزاب، وإن لم يكن مرتّب السور في كتاب أو مصحف. وافتراض جمعه مرتَّب السور في حياته هو أوّل الكلام ومحلُّ الدعوى.

وعلى كلِّ حال، فإنَّ ما ذُكر وغيره من القرائن لا ينهض أمام حقيقة اختلاف ترتيب مصاحف الصحابة؛ فمصحف الإمام عليّ كان مرتَّبًا على ترتيب النزول، ومصحف أبيّ بن كعب كان له نسق خاصٌّ، وقد بُدئ فيه بالحمد، فالبقرة، فالنساء، فآل عمران، فالأنعام فالأعراف...، ومصحف ابن مسعود كان له نسق خاصٌّ – أيضًا – وقد بُدئ فيه بالبقرة، فالنساء، فآل عمران، فالأعراف، والأنعام،... ولو كان ترتيب السور الموجود في المصحف العثمانيّ توقيفيًّا من الله – تعالى – ورسوله (ص)لما خالفه الصحابة في مصاحفهم.

وقد ذكر السيوطيّ أنَّ جمهور العلماء على أنَّ ترتيب السور كان باجتهاد من الصحابة ومن القائلين بذلك مالك، وأبو بكر الباقلانيّ في أحد قوليه كما تقدَّم[٤٦].

وفصّل أبو الحسين أحمد بن فارس، فقال: «جمع القرآن على ضربين: أحدهما: تأليف السور، كتقديم السبع الطوال، وتعقيبها بالمئين، فهذا الضرب هو الذي تولّته

---

[٤٦] السيوطي، مصدر سابق، ١: ١٢٤.

وقد فهم أبو المحاسن من الحديث السابق بتطبيقه على ترتيب المصحف العثمانيّ أنَّ السور الثلاث في الحديث هي الثلاث الأولى بترتيب المصحف العثمانيّ، وكذا الخمس في الحديث، فهي الخمس التي تلي الثلاث الأولى في المصحف العثمانيّ، وهكذا... وفهم أنَّ بداية المفصّل على هذا تكون ما بعد سورة الحجرات إلى آخر القرآن.

وهذا فهم لا ينهض به نصُّ الحديث؛ فلعلَّ السور الثلاث الأولى التي يقصدونها غير الثلاث في المصحف العثمانيّ، والخمس غير الخمس، أو تختلف في بعض تلك الثلاث أو الخمس، وهكذا. وصحيح أنَّ جملة «حتّى يُختم أو نختم» يفهم منها – بقرينة المقابلة – أنَّ حزب الثلاث هو من أوّل القرآن. ولكنَّ هذا ليس بيِّنًا تمامًا،

الصحابة، وأمّا الجمع الآخر، وهو جمع الآيات في السور - فهو توقيفيٌّ تولاّه النبيُّ (ص)»[٤٧].

دعوى جمع القرآن في مصحف أو بين دفَّتَين في عهد رسول الله (ص)

ذهب عدد من علماء الإماميَّة الإثني عشريَّة إلى أنَّ الترتيب بين السور توقيفيٌّ، كما ذهب إليه بعض علماء السنَّة - فيما تقدَّم - ولكنَّ الجديد هنا أنَّ بعض أقوال هؤلاء العلماء يمكن فهمها بأنَّ جمع القرآن في مصحف أو بين دفَّتَين تمَّ على عهد رسول الله (ص)، ولم يتأخَّر إلى ما بعد ارتحاله إلى الرفيق الأعلى، بل الأظهر من بعض هذه الأقوال بل صريح بعضها ذلك على الرغم من أنَّ المشهور عند الشيعة الإماميَّة الإثني عشريَّة أنَّ جمع القرآن في مصحف تمَّ - للمرَّة الأولى - على يد الإمام علي.

وقد ذهب بعض علماء الإماميَّة مذهب من قال بتلقِّي الترتيب بين السور من رسول الله (ص)، فذهب الشريف المرتضى أحد قدماء علمائهم إلى أنَّ القرآن كان على عهد رسول الله (ص) مجموعًا مؤلَّفًا على ما هو عليه الآن، واستدلَّ على ذلك بأنَّ القرآن «كان يدرَّس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتّى عيِّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له، وأنَّه كان يعرض على النبيِّ (ص) ويتلى عليه، وأنَّ جماعة من الصحابة كعبد الله بن مسعود، وأُبيِّ بن كعب، وغيرهما ختموا القرآن على النبيِّ (ص) عدَّة ختمات، وكلُّ ذلك بأدنى تأمُّل يدلُّ على أنَّه كان مجموعًا مرتَّبًا غير مبتور ولا مبثوث»[٤٨].

وهذا الكلام من الشريف المرتضى أقلُّ ما يُفهم منه هو الترتيب بين السور وترتيب الآيات في السور، وإن أمكن دلالته على جمع القرآن بين دفَّتَيه في عهده،

---

[٤٧] الزركشي، مصدر سابق، ١: ٢٣٧.

[٤٨] الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تصحيح وتعليق، وتحقيق: السيِّد هاشم الرسولي المحلاتي، والسيِّد فضل الله اليزدي الطباطبائي، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م، ١: ٨٤ (نقلاً عن الشريف المرتضى، علم الهدى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، **المسائل الطرابلسيّات**).

وقد ذهب أحد أعلام الإماميَّة المعاصرين، وهو السيِّد عبد الحسين شرف الدين في كتابَيه: **الفصول المهمَّة في تأليف الأمَّة**، و**أجوبة مسائل موسى جار الله** إلى هذا القول - أيضًا -، فذكر - بعد ذكر تواتر القرآن - بأنَّه كان مجموعًا على ذلك العهد الأقدس [عهد رسول الله (ص)] مؤلَّفًا على ما هو عليه الآن، وكان جبرائيل يعارض رسول الله' في كلِّ عام مرَّة، وقد عارض به عام وفاته مرَّتين»[٥٢].

وفي كلام أدلَّ من السابق، يقرب من حدِّ الصراحة يقول السيد شرف الدين: «ومن عرف النبيَّ (ص) في حكمته البالغة ونبوَّته الخاتمة، ونصحه لله ولكتابه ولعباده، وعرف مبلغ نظره في العواقب، واحتياطه على أمَّته في مستقبلها، يرى أنَّ من المُحَال عليه أن يترك القرآن منثورًا مبثوثًا، حاشا هممه وعزائمه، وحكمة المعجزة من ذلك. وقد كان القرآن زمن النبيِّ (ص) يطلق عليه الكتاب؛ قال الله - تعالى - ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ (البقرة ٢: ٢)، وهذا يشعر بأنَّه كان مجموعًا ومكتوبًا؛ فإنَّ ألفاظ القرآن إذا كانت محفوظة ولم تكن مكتوبة لا تُسمّى كتابًا، وإنَّما تُسمَّى بذلك بعد الكتابة كما لا يخفى»[٥٣].

وما جاء في آخر كلام السيد شرف الدين لا يُسلَّم به؛ لأن تسمية القرآن كتابًا وقعت في آي القرآن قبل الكتابة، ولأنَّه كان يطلق على القسم المنزل من القرآن «كتاب»، ولم يكن القرآن قد تمَّ حتّى يدَّعى جمعه في كتاب. وتسمية القرآن كتابًا قد تعود لاحتوائه على الشريعة الخاتمة، والكتابة فيها ثبات، بل الكتاب بمعنى الوحي الرافع للإختلاف بين الناس كما ربَّما يُستفاد من بعض القرائن القرآنيَّة.

واللائح من النصوص السابقة المتأخِّرة عن الشريف المرتضى أنَّ أصحابها تأثَّروا بكلامه، وفهم منه بعضهم - على الأقلِّ - أنَّ الشريف يقول بجمع القرآن

---

[٥٢] شرف الدين، عبد الحسين (سيِّد) (ت١٣٧٧هـ)، **الفصول المهمَّة في تأليف الأمَّة**، تحقيق: عبد الجبّار شرارة، طهران، د. ط.، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميَّة، ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م، ص ٢٤٢.

[٥٣] شرف الدين، عبد الحسين (سيد)، **أجوبة مسائل موسى جار الله**، تحقيق ونشر: المجمع العالميُّ لأهل البيت عليهم السلام، ط ١، قم، ١٤١٦هـ/١٩٩٥ م، ص ٢٩-٣٠.

بين دفَّتَين في عهد النبيِّ (ص)، فتابعوا ما فهموا حرصًا على القرآن وسدًّا لباب القول بالتحريف.

والواقع أنَّ باب التحريف مسدود على القول بتواتر القرآن: تواتر ألفاظه، وتواتر ترتيبها، ومحالُّها ومواضعها في كتاب الله تعالى، أمّا الدليل على توقيفيَّة الترتيب بين السور فمفقود، وتواتر ذلك معدوم. ولا أدلَّ على عدمه من اختلاف الصحابة في ذلك - كما ذكر -، ومن ترتيب السور في مصحف الإمام علي على أساس النزول.

وقد ذهب السيِّد الخوئي (المرجع الكبير للإماميَّة الإثني عشريَّة في عصره) إلى القول بجمع القرآن وكتابته في عهد النبيِّ (ص)، واستدلَّ على ذلك بجملة أمور:

منها: ما تقدَّم في حديث الخليفة الثالث عثمان بن عفّان أنَّ رسول الله (ص) «كان ممّا يأتي عليه الزمان ينزل عليه السور ذوات العدد، وكان إذا نزل عليه الشيء يدعو بعض من يكتب عنده، فيقول: ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا (...)» [٥٤].

منها: أحاديث جمع ستَّة من الأنصار أو أربعة منهم للقرآن، وعدم صحَّة تفسيرها بالحفظ (جمع الصدور)؛ لأنَّ حفّاظ القرآن كانوا أكثر من أن تُحصى أسماؤهم، فكيف يمكن حصرهم في أربعة أو ستَّة؟!! [٥٥]

وهذا يعني أنَّ هؤلاء من جملة من جمع القرآن كتابة على عهد رسول الله (ص).

والجواب أنَّ حفظ القرآن جاز حدَّ التواتر في عهد رسول الله (ص) وهو لا يُحصر في أربعة أو ستَّة - كما قال السيِّد الخوئي -، وجمع هؤلاء يمكن أن يكون جمع كتابة - على فرض صدور مثل هذه الروايات -، ولكن جمع الكتابة يحصل بجمع القرآن سورًا سورًا، ولا يشترط أن يكون مؤلَّفًا في كتاب، وهكذا الحال في الجمع الذي كان بين يدَي رسول الله (ص) كما تقدَّم.

---

٥٤ الخوئي، مصدر سابق، ص ٢٤٩-٢٥٠.

٥٥ ينظر: المصدر السابق، ص ٢٥٠-٢٥١.

على أنَّ من الممكن أن يكون عدُّ هؤلاء على سبيل النموذج، أو عائدًا إلى مقدار معرفة الراوي بمن حفظ جميع القرآن، أو لاشتهارهم بذلك، وإن ثبت الحفظ لغيرهم[٥٦].

ومنها: تطوير ما مرَّ عند السيِّد عبد الحسين شرف الدين من تسمية القرآن كتابًا، وقد تقدَّمت مناقشته.

والسيِّد الخوئي صرَّح - هنا - في معرض تركيزه على تسمية القرآن كتابًا على أنَّ القرآن كان مجموعًا في كتاب على عهده؛ فبعد إيراده حديث «إنِّي تارك فيكم الثقلَين كتاب الله وعترتي» قال: «وفي هذا دلالة على أنَّه كان مكتوبًا مجموعًا؛ لأنَّه لا يصحُّ إطلاق الكتاب عليه، وهو في الصدور، بل ولا على ما كتب في اللخاف والعسب، والأكتاف، إلاّ على نحو المجاز والعناية، والمجاز لا يُحمل اللفظ عليه من غير قرينة؛ فإنَّ لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعيٌّ، ولا يطلق على المكتوب إذا كان مجزَّأً غير مجتمع، فضلاً عمّا إذا لم يُكتب، وكان محفوظًا في الصدور فقط»[٥٧].

ويظهر أنَّ هذه الفقرة ترقٍّ منه نحو القول بجمع القرآن في كتاب بين دفَّتين في عهد رسول الله (ص).

هذا ما تمسُّ الحاجة إلى ذكره من ردود السيِّد الخوئي، لأنَّ غيرها لا يرتبط بالنقطة المبحوثة.

وقد خالف الشيخ محمَّد جواد البلاغيّ، أستاذُ السيد الخوئي، تلميذَه في هذه المسألة، معلِّلاً رأيه بقوله: «ولمّا كان وحيه لا ينقطع في حياة رسول الله (ص) لم يكن كلُّه مجموعًا في مصحف واحد، وإن كان ما أوحي منه مجموعًا في قلوب المسلمين وكتاباتهم له...»[٥٨].

---

[٥٦] ذكر الاحتمال الأخير: الزركشي، مصدر سابق، ١: ٢٣٤.

[٥٧] الخوئي، مصدر سابق، ص ٢٥٢.

[٥٨] الطبرسي، مصدر سابق، مقدّمة الشيخ محمَّد جواد البلاغي، ١: ١٨-١٩.

كما خالف الشيخ محمَّد هادي معرفة أستاذَه السيِّد الخوئي، وقال بتأخُّر جمع القرآن في مصحف إلى ما بعد وفاة رسول الله (ص)، واستفاض في تتبُّع أدلَّة الأستاذ والردِّ عليها[٥٩].

أمّا أسباب عدم جمع القرآن الكريم في مصحف في عهد رسول الله (ص)، فقد ذكر العلماء لها وجهًا وجيهًا، وهو استمرار الوحي والتنزيل إلى أواخر حياته.

وأنا أضيف إلى هذا وجهًا من لوازمه؛ وهو أنَّ القرآن لو جُمع في مصحف في أواخر عهد رسول الله (ص) وبُثَّ في الأمصار، لصار صعبًا إقناع الناس بالوحي النازل بعد هذا، وبضرورة ضمِّه إلى مصحف من المصاحف المبثوثة، ولكان هذا سببًا لاختلاف المسلمين في كتابهم وقرآنهم؛ فكانت الحكمة أن يؤجَّل هذا الأمر إلى ما بعد تمام الوحي بارتفا

وقد أورد الزركشيّ
واحد، وهو أنَّ «النسخ
تلاوة بعض لأدّى إلى الا
زمان النسخ، ثمَّ وفَّق لجه
ونقل السيوطيّ عن ا
كان يترقَّبه من ورود نا
ألهم الله الخلفاء الراشدين
لكنَّ نسخ الأحكام لا
المنسوخة؛ إلاَّ إنْ آل م
ساعتها فيه؛ لعدم وروده
ثمَّ إنَّ نسخ التلاوة باط
بها قرآن ولا يثبت بها نس

٥٩ ينظر معرفة: التمهيد، مصدر
٦٠ الزركشي، مصدر سابق، ١:
٦١ السيوطي، مصدر سابق، ١:

١١٦

كما خالف الشيخ محمَّد هادي معرفة أستاذَه السيِّد الخوئي، وقال بتأخُّر جمع القرآن في مصحف إلى ما بعد وفاة رسول الله (ص)، واستفاض في تتبُّع أدلَّة الأستاذ والردِّ عليها[٥٩].

أمّا أسباب عدم جمع القرآن الكريم في مصحف في عهد رسول الله (ص)، فقد ذكر العلماء لها وجهًا وجيهًا، وهو استمرار الوحي والتنزيل إلى أواخر حياته.

وأنا أضيف إلى هذا وجهًا من لوازمه؛ وهو أنَّ القرآن لو جُمع في مصحف في أواخر عهد رسول الله (ص) وبُثَّ في الأمصار، لصار صعبًا إقناع الناس بالوحي النازل بعد هذا، وبضرورة ضمِّه إلى مصحف من المصاحف المبثوثة، ولكان هذا سببًا لاختلاف المسلمين في كتابهم وقرآنهم؛ فكانت الحكمة أن يؤجَّل هذا الأمر إلى ما بعد تمام الوحي بارتفاع رسول الله (ص) إلى باريه تعالى.

وقد أورد الزركشيّ سببًا - غير هذا - لعدم جمعه - آنذاك - في مصحف واحد، وهو أنَّ «النسخ كان يرد على بعض، فلو جمعه (الرسول (ص)) ثمَّ رفعت تلاوة بعض لأدّى إلى الاختلاف واختلاط الدين، فحفظه الله في القلوب إلى انقضاء زمان النسخ، ثمَّ وفَّق لجمعه الخلفاء الراشدين»[٦٠].

ونقل السيوطيّ عن الخطّابيّ قوله: «إنّما لم يجمع القرآن في المصحف؛ لما كان يترقَّبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته، فلمّا انقضى نزوله بوفاته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك (...)»[٦١].

لكنَّ نسخ الأحكام لا يستدعي عدم الجمع في مصحف لبقاء نصِّ الآيات المنسوخة؛ إلاَّ إنْ آل ما ذكرته من عدم بلوغ الحكم الجديد، واختلاف الناس ساعتها فيه؛ لعدم وروده في المصحف المكتوب قبل تمام الوحي.

ثمَّ إنَّ نسخ التلاوة باطل غير حاصل، والأخبار التي تذكره أخبار آحاد لا يثبت بها قرآن ولا يثبت بها نسخ، والقول به عين القول بالتحريف.

---

٥٩ ينظر معرفة: التمهيد، مصدر سابق، ١: ٢٨٠-٢٨٨.

٦٠ الزركشي، مصدر سابق، ١: ٢٣٥.

٦١ السيوطي، مصدر سابق، ١: ١١٦.

٣. رسم العربيَّة الذي كُتب به القرآن في عهد رسول الله (ص) بخطِّه

لم يُعثر على كتابات قرآنيَّة تعود إلى الفترة النبويَّة. ولكنَّ مكَّة والمدينة كتبتا في تلك الفترة برسم العربيَّة الشماليِّ المعروف المتطوِّر عن الرسم النبطيِّ، وبخطٍّ مطاوع مستدير يمثِّل أحد الخطَّين المأثورَين عن الأنباط؛ يقول ابن النديم نقلاً عن ابن إسحق: «أوّل الخطوط العربيَّة الخطُّ المكيُّ، وبعده المدنيُّ، ثمَّ البصريُّ، والكوفيّ. فأمّا المكيُّ والمدنيُّ، ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع، وفي شكله انضجاع يسير»[٦٢].

وما يؤيِّد هذه الآثار خرابيشُ منقوشة على الصخر في جبل سلع قرب المدينة المنوَّرة، يرجع تاريخها على المطمأنِّ به إلى غزوة الخندق (الأحزاب) سنة خمس للهجرة، وقد انتظمت هذه الخرابيش في كتابة كبيرة، في قسمها اليمينيِّ ذكر أبي بكر وعمر، وفي قسمها اليساريِّ مسرد لأسماء منها: «أنا محمَّد بن عبد الله»، ومنها بخطٍّ كبير: «أنا علي بن أبي طالب»[٦٣].

أمّا ما كُتب على الرقِّ وهو محتمل النسبة، فهو رسائل الرسول (ص) التي أرسلها إلى الملوك بعد عودته من الحديبيَّة؛ ومنها رسائله إلى المقوقس والمنذر بن ساوي، والنجاشي، وهرقل، وكسرى، وهي معروضة في أماكن معروفة أو كان بعضها معروضًا[٦٤].

وتُبرز هذه الخرابيش الحجريَّة والرقوق رسمًا فيه ملامح الكتابة النبطيَّة في ثوبها المتأخِّر، فتغيب فيها الألفات الداخليَّة والشكل والإعجام والشدّات والهمزات والمدّات وقد كُتبت بخطٍّ مستدير فيه تشبه ملامحه ملامح الخطِّ النسخيِّ الذي تطورَّ فيما بعد.

---

[٦٢] ابن النديم، محمَّد بن إسحق (ت: ٣٨٥ هـ)، **الفهرست**، مصر، د. ط، المكتبة التجاريَّة الكبرى، المطبعة الرحمانيَّة، ١٣٤٨ هـ/١٩٦٩ م، ص ٨.

[٦٣] ينظر: حميد الله، محمَّد، **مجموعة الوثائق السياسيَّة للعهد النبويِّ والخلافة الراشدة**، ط ٥ (مصحَّحة ومنقَّحة ومزيدة)، بيروت، دار النفائس، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م، ص ٣٢.

[٦٤] حميد الله، مصدر سابق، ٩٩-١٤٢.

وقد ذكر السيد حسن الصدر تواتر روايات جمع عليّ من طرق الشيعة واستفاضتها من طرق السنّة[٦٧]، وقال الآصفيّ: إنّها متواترة ولو معنىً أو إجمالاً[٦٨]. والعجب ممّن يقرُّ بهذه الروايات ثمَّ يُؤوِّلها بالحفظ؛ وهل يؤتى بالقرآن المحفوظ محمولاً على جمل[٦٩]؟

وقد ذهب الزرقاني إلى أنَّ هذه الروايات تثبت جمع علي، ولكنَّ جمع أبي بكر - وإن تأخَّر - يُعدُّ الأوَّل لأنَّه أساس الجمع العثمانيِّ المجمع عليه[٧٠].

ولا بدَّ - هنا - من التنبيه على أنَّ ترتيب الإمام علي مصحفه على ترتيب النزول يعني ترتيب نزول السور. فقد تقدَّم أنَّ رسول الله (ص) والمسلمين كانوا يعلمون فصل السورة وابتداء أخرى بنزول: بسم الله الرحمن الرحيم. وهذا يدلُّ على أنَّ أكثر السور كانت تتوالى آياتها حتّى تنتهي. ولا يعني هذا عدم إلحاق آية بسورة بعد انتهاء جملتها بزمن، ولكن هذا كان يحصل بالوحي وتعليم جبريل، بل لا يعني هذا عدم نزول بعض فواتح السور غير مكتملة وتداخل تنزيل سائرها مع تنزيل غيرها. فكلُّ ما يراد بهذا المعنى أنَّ هناك قاعدة أساسيَّة في تنزيل القرآن وهي نزول السور متوالية واحدة بعد أخرى وأنَّ غيره حصل استثناءً.

وترتيب الإمام علي مصحفَهُ على ترتيب النزول، لم يغادر ما تواتر من ترتيب الآي داخل السور عن رسول الله (ص)، فلا بدَّ أن يُصرف هذا إلى الترتيب بين السور على أساس تنزيلها كلاً أو فاتحةً مع تداخل التنزيل.

وأنا لم أثبت جمع الإمام عليّ هنا، لإدخاله في المراحل التمهيديَّة لجمع الخليفة عثمان؛ بل الذي مهَّد لجمع عثمان هو جمع أبي بكر. ولكنَّني ذكرته؛ لأنَّ كثيرًا من المصاحف - اليوم - تنسب كتابتها إلى علي بن أبي طالب. وهذا بضمِّه إلى

---

٦٧ ينظر: الصدر، حسن (سيِّد): الشيعة وفنون الإسلام، د. ط، مطبوعات النجاح-طهران، مطبعة العرفان-صيدا، ١٣٣١هـ، ص ٤٩.

٦٨ ينظر: الآصفي، علي محمَّد، **دراسات في القرآن الكريم**، النجف، د. ط، مكتبة النجاح، مطبعة النعمان، ١٣٨٥ هـ، ص ٢٤٩.

٦٩ ينظر: السجستاني، مصدر سابق، مقدِّمة جفري، ص ٣.

٧٠ ينظر: الزرقاني، مصدر سابق، ١: ٢٥٤-٢٥٥.

زمن تاريخ جمع علي سنة إحدى عشرة، بعد وفاة الرسول (ص)، يشكِّل نموذجًا لرسم تلك الفترة، ودليلاً على رسم المصحف العثمانيِّ وخطِّه لتقارب الجمعَين نسبيًّا؛ ولذا كان من الضروريِّ تحقيق نسبة هذه المصاحف والخلوص إلى نتائج تنير درب البحث.

ولأنَّ العَرْشَ يسبق النَقْشَ، بدأت بإثبات الجمع بالأخبار، وأثنِّي - الآن - بذكر المصاحف المنسوبة إلى الإمام عليّ اليوم، وهي:

١. مصحف الخزانة الحيدريَّة في المشهد العلويِّ بالنجف؛
٢. مصحف آخر في الخزانة الحيدريَّة بالنجف؛
٣. مصحف مشهد؛
٤. مصحفا طوب قبو؛
٥. مصحف المشهد الحسينيّ بالقاهرة؛
٦. مصحف متحف طهران؛
٧. مصحف مكتبة الإمام يحيى[٧١].

ولكنَّ أيَّ مصحف يمكن تصحيح نسبته إلى علي يجب أن يستوفي جملة شروط هي أن يكون مكتوبًا بالخطِّ المدنيِّ؛ لأنَّه كتبه سنة إحدى عشرة للهجرة؛ فلا يعقل أن يكون بالخطِّ الكوفيِّ، والكوفة خُطِّطت في عهد عمر، وأوّل وثيقة وجدت بالخطِّ التربيعيِّ تعود - على الراجح - إلى سنة اثنتين وعشرين. كما يجب أن يكون خاليًا من النقط والشكل المتأخِّرَين، ومن العلامات الأخرى شديدة التأخُّر، كالفصل

---

[٧١] ينظر: للتوسُّع في صفة هذه المصاحف: الزنجاني، مصدر سابق، ص ٦٧-٦٨؛ الزرقاني، مصدر سابق، ١: ٤٠٥؛ الخليلي، جعفر، **موسوعة العتبات المقدَّسة**، ط ١، دار التعارف-بغداد، مطابع الكتب-لبنان، ١٣٨٦ هـ/١٩٦٦ م، ٢: ٢٣٠-٢٣١؛ المُنجِّد، صلاح الدين (دكتور)، **دراسات في تاريخ الخطِّ العربيِّ منذ بدايته حتّى نهاية العصر الأمويِّ**، بيروت، د. ط، دار الكتاب الجديد، ١٩٧٢ م، ص ٦٢-٧١؛ سليمان، زهير، "مشهد مدنيَّة الدين والفن"، مجلَّة *التوحيد*، إصدار: منظَّمة الإعلام الإسلاميِّ-معاونيَّة العلاقات الدوليَّة، ٣٩٤، ص ٧، رجب-شعبان ١٤٠٩ هـ/آذار نيسان ١٩٨٩ م، ص ١٤٠؛ عمر، ابراهيم علي، **القرآن الكريم (تاريخه وآدابه)**، ط ١، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م، ص ٦١.

بين الآيات والتَّحزيب والتعشير. ومصحف الإمام علي – كما ورد في الروايات – مرتَّب على التنزيل ومبيَّن فيه الناسخ من المنسوخ.

وهذه المصاحف المنسوبة، كُتبت بالخطِّ الكوفيِّ، كما أنَّ في مصحفَي النجف نَقْطَ شكلٍ، بل في مصحف طهران تحلية وفواتح أيضًا. ثمَّ إنَّ خطوط هذه المصاحف مختلفة، فكيف تكون لرجل واحد؟

فإذا أُضيف إلى هذا أنَّ «بعض هذه المصاحف كُتب على الورق، ولم يُكتب على الكاغد إلاَّ في العصر العبّاسيِّ»[٧٢]، وأنَّ عليًّا كان يأمر كَتَبَةَ المصاحف في الكوفة أن يُجلُّوا خطوطهم، رسخت القناعة بعدم صحَّة نسبة هذه المصاحف إليه، بل بعدم كونها من المصاحف التي أمر بكتابتها على الرسم العثمانيِّ أثناء خلافته بالكوفة.

وبهذه النتيجة، أترك أخذ هذه المصاحف نموذجًا لرسم المصاحف العثمانيَّة وخطِّها. وتُعِينُني هذه النتيجة أيضًا على ردِّ نسبة عثمانيَّة كثير من المصاحف المكتوبة بالكوفيِّ، والموجودة اليوم، والمنسوبة إلى الخليفة الثالث عثمان بن عفّان.

رابعًا: جمع أبي بكر وعمر

لم تصل إلينا صُحُف أبي بكر، ولم يُدَّعَ وصولها؛ لأنَّ مروان أخذها من عبد الله بن عمر بعد وفاة حفصة وأحرقها[٧٣]، فلا يقوم رسمها دليلا ملموسًا على رسم المصحف العثمانيِّ؛ وإنْ كنت أرجِّح أنَّها كُتبت بالرسم غير المشكول ولا المنقوط الذي تغيب عنه الألفات المتوسِّطة، وبالخطِّ المدنيِّ المتقدِّم.

وإنَّني أذكر – هنا – سبب هذا الجمع وطريقته؛ لأنَّه يمثِّل المرحلة التمهيديَّة لجمع عثمان كما أسلفت. فسببُه على ما ورد في كثير من المصادر فزَعُ عمر إلى أبي بكر بعد مقتل كثير من القرّاء في بئر معونة، واليمامة، وإقناعه له بالجمع، ثمَّ

---

[٧٢] المنجِّد، مصدر سابق: ص ٧١.

[٧٣] ينظر: السجستاني، مصدر سابق: ص ١٠.

إقناعهما زيد بن ثابت به[٧٤]. وفي صاحب فكرة الجمع، وتفصيل السبب اختلاف في المصادر. وفي طريقة الجمع، يُذكر أنَّ زيدًا شرع يجمع من العسب واللخاف والأكتاف وصدور الرجال. وكان لا يقبل شيئًا إلاّ أن يشهد عليه شاهدان.

وُروي أنَّ زيدًا لم يجد آية من الأحزاب إلاّ مع خزيمة، وآخِر آيتين من براءة إلاّ مع أبي خزيمة الأنصاري كما في البخاري والإتقان عن ابن أشتة، أو مع خزيمة بن ثابت. ولكنَّ الرجلَين لا نسبة بينهما[٧٥]، بل أحدهما أوْسيٌّ والآخر خزرجيّ.

وإذا غضضتُ الطَّرف عن عدم اتِّحاد الرجلَين، تساءلت: كيف ثبتت آية بخبر واحد وإنْ كان المخبر «ذا الشهادتَين»[٧٦]؛ فالقرآن لا يثبت إلاّ بالتواتر. وقد أجيب عن هذا بأنَّ آخر التوبة قد أُنسيه زيد وأصحابه، فلمّا ذكره خزيمة أو أبو خزيمة تذكَّروه[٧٧]، أو أنَّ آخرها كان معه كتابةً ومع غيره حفظًا، وعمدة التواتر على الحفظ لا الخطِّ هنا. وأنا مع التأويلَين إن تمّا، ولكن ذلك بعيد لمنافاتهما للظاهر.

---

[٧٤] ينظر: المصدر السابق، ٦؛ القرطبي، مصدر سابق، ١: ٥٠؛ الزركشي، مصدر سابق، ١: ٢٣٣؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت: ٩١١هـ)، **تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمَّة (من عهد أبي بكر الصدِّيق إلى عهد المؤلِّف)**، ط ١، مصر، إدارة الطباعة بالمنيريَّة، ١٣٥١ هـ، ص ٥٢؛ القسطلاني، شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن محمَّد (٨٥١-٩٢٣ هـ)، **لطائف الإشارات لفنون القراءات**، تحقيق وتعليق: الشيخ عامر السيِّد عثمان والدكتور عبد الصبور شاهين، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، لجنة إحياء التراث الإسلاميِّ، الكتاب ٢٦، ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م، ١: ٥٢.

[٧٥] ينظر: الخوئي، مصدر سابق، ص ٢٤٠-٢٤٩.

[٧٦] ذو الشهادتين: صحابي جعل الرسول (ص) شهادته بشهادة رجلين. وهو خُزَيمة بن ثابت بن الفاكِه بن ثعلبة الأنصاري، عاش إلى خلافة الإمام علي بن أبي طالب وشهد معه صفين، فقتل فيها (٣٧ هـ/٦٥٧ م)، روى له البخاري ومسلم ثمانية وثلاثين حديثًا (ينظر: الزركلي، خير الدين، **الأعلام (قاموس تراجم)**، (مزيدة ومحلاّة بالخطوط والرسوم)، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، د. ت، ٢: ٣٥١). ذكره الإمام علي بن أبي طالب في خطبة له في نهج البلاغة متحسِّرًا عليه «ملقبًا له بذي الشهادتين (ينظر: الشريف الرضي، **نهج البلاغة** [الجامع لخطب أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب ورسائله وحكمه]، ضبط وفهرسة: الدكتور صبحي الصالح، ط ١، بيروت، دار الكتاب اللبنانيِّ، ١٩٨٠ م، ص ٢٦٤.

[٧٧] ينظر: ابن أبي طالب القيسي، مكِّي (٣٥٥-٤٣٧ هـ)، **الإبانة عن معاني القراءات**، تحقيق وشرح: الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، مصر، د. ط، مكتبة نهضة مصر، مطبعة الرسالة، د. ت، ص ٢٥.

إقناعهما زيد بن ثابت به[٧٤]. وفي صاحب فكرة الجمع، وتفصيل السبب اختلاف في المصادر. وفي طريقة الجمع، يُذكر أنَّ زيدًا شرع يجمع من العسب واللخاف والأكتاف وصدور الرجال. وكان لا يقبل شيئًا إلاّ أن يشهد عليه شاهدان.
وُروي أنَّ زيدًا لم يجد آية من الأحزاب إلاّ مع خزيمة، وآخِر آيتين من براءة إلاّ مع أبي خزيمة الأنصاري كما في البخاري والإتقان عن ابن أشتة، أو مع خزيمة بن ثابت. ولكنَّ الرجلَين لا نسبة بينهما[٧٥]، بل أحدهما أوْسيٌّ والآخر خزرجيّ.
وإذا غضضتُ الطَّرف عن عدم اتِّحاد الرجلَين، تساءلت: كيف ثبتت آية بخبر واحد وإنْ كان المخبر «ذا الشهادتَين»[٧٦]؛ فالقرآن لا يثبت إلاّ بالتواتر. وقد أجيب عن هذا بأنَّ آخر التوبة
تذكَّروه[٧٧]، أو أنَّ آخرها
الحفظ لا الخطِّ هنا. وأنا
[٧٤] ينظر: المصدر السابق، ٦؛ ا
السيوطي، جلال الدين عبد ا
(من عهد أبي بكر الصدِّيق إ
٥٢؛ القسطلاني، شهاب الدين
القراءات، تحقيق وتعليق: ا
الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، لج
[٧٥] ينظر: الخوئي، مصدر سابق،
[٧٦] ذو الشهادتين: صحابي جعل
ثعلبة الأنصاري، عاش إلى خ
م)، روى له البخاري ومسلم
تراجم)، (مزيدة ومحلاّة بالخط
الإمام علي بن أبي طالب في
الشريف الرضي، نهج البلاغ
ضبط وفهرسة: الدكتور صبح
[٧٧] ينظر: ابن أبي طالب القيسي،
الدكتور عبد الفتاح إسماعيل
١٢٢

وقد ذُكر توجيه غير ما سبق لمسألة الشاهدَين، ومسألة عدم وجود آيتَين إلاّ مع خزيمة ذي الشهادتَين، وهو أنَّ القوم اشترطوا بالإضافة إلى التواتر، ألاّ يُقبل المحفوظ وحده من غير أن يُسطر بين يدَي رسول الله (ص) ويشهد الشاهدان على ذلك؛ فالشاهدان ليسا إثباتًا للقرآن بخبر الواحد، وإنَّما هما شهادة على الكتابة بين يدَي رسول الله (ص).

ولقد ذهب الزركشي إلى أنَّ أبا بكر جمع القرآن «في مصحف واحد»[٧٨]، ويعارضه قول زيد: «فأمرني أبو بكر، فكتبته في قطع الأديم وكِسَرِ الأكتاف والعُسُب»[٧٩]. ولم يكن هذا الجمع مرتَّب السور؛ قال الشنقيطي:

جَمعَهُ غيرَ مُرَتَّبِ السُّور   بعد إشارةٍ إليه من عُمَرْ

ثمَّ إنَّ كثيرًا من الذين ينفون جمع أبي بكر للقرآن في مصحف ينسبون ذلك إلى عمر الذي جمعه في مصحف، وليس هذا واضحًا، بل ليس واضحًا أنَّه أمر بجمع غير الجمع الذي اشترك فيه مع أبي بكر، ونفَّذه لهما زيد بن ثابت.

وقيل: إنَّ الجمع تمَّ في سنة، فكانت الصحف عند أبي بكر حياته، وعند عمر كذلك، فعند حفصة التي استعار عثمان الصحف منها وانتسخها ثمَّ ردَّها. وأُحرقت بعد موتها كما سبق.

وزعم نفر من المستشرقين أنَّ مصحف أبي بكر كان شخصيًّا غير رسميٍّ كمصاحف الصحابة الآخرين[٨٠]. ولعلَّ ممّا يشهد لهذا وراثة حفصة للصحيفة من أبيها عمر – الذي اشترك في توجيه جمع أبي بكر، وربَّما نقله إلى صحيفة واحدة – وعدم أخذ عثمان وهو خليفة المسلمين للصحيفة منها إلاّ استعارة. ومهما كان

---

[٧٨] الزركشي، مصدر سابق: ١: ٢٣٥.

[٧٩] الطبري، أبو جعفر محمَّد جرير (٢٢٤-٣١٠ هـ)، **تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن)**، تحقيق وتعليق: محمود محمَّد شاكر، مرا: أحمد محمَّد شاكر، مصر، د. ط، دار المعارف، تاريخ مقدِّمته ١٣٧٣ هـ، ١: ٥٩؛ وينظر: ابن أبي طالب القيسي، مصدر سابق: ص ٢٥-٢٦.

[٨٠] يُنظر: السجستاني، مصدر سابق، مقدِّمة آرثر جيفري: ٦؛ بلاشير، ريجيس، **القرآن (نزوله، وتدوينه، وترجمته وتأثيره)**، تعليق: رضا سعادة، بإشراف: الأب فريد جبر، تحقيق ومراجعة: الشيخ محمَّد الزعبي، ط ١، بيروت، دار الكتاب اللبنانيِّ، ١٩٧٤ م، ص ٣٠؛ بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربيِّ**، تعريب: الدكتور عبد الحليم النجّار، ط ٣، مصر، دار المعارف، د. ت، ١: ١٣٩.

فإنَّما نزل بلسانهم[٨٣]. وقال عثمان: فليملِ سعيد وليكتب زيد.[٨٤] وروجع أبيُّ بن كعب في كتف فصحَّحها في رواية.

وفي خبر آخر أنَّ عثمان جمع اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار فيهم زيد، وأمرهم بكتابة المصحف[٨٥]. وفي غيره قال: «إجعلوا المملي من هذيل والكاتب من ثقيف»[٨٦] وهو يعارض ما سلف.

نعم، يمكن الجمع بين الروايات جمعًا معقولاً بافتراض أنَّ عثمان طلب أوَّلاً من الأربعة جمع القرآن وتوحيد المصاحف، ثمَّ احتاجت اللجنة إلى الاستيثاق من بعض الأمور فرُوجِعَ أُبيّ، ثمَّ ازداد العمل حتّى وصلت اللجنة إلى اثني عشر شخصًا، ولعلَّ هذا كان في مرحلة استنساخ نسخ الأمصار العثمانيَّة من النسخة الأولى أو المصحف الإمام، وربَّما كان قبل ذلك.

ولم يكن النقل من صحف حفصة مُعْتَمد الجمع الوحيد، بل رُوي أنَّ عثمان عزم على كلِّ رجل في المدينة أن يأتي بما لديه من القرآن، وكان يناشد من يأتي أنَّه سمع ما شهد به من رسول الله (ص)[٨٧]. وتتكرَّر هنا أخبار فقدان آخر «براءة» حتّى أتى بها خزيمة بن ثابت وآية من الأحزاب حتّى أتى بها خزيمة آخر وتتكرَّر التأويلات التي ذكرت في جمع أبي بكر وعمر، وهاتان الحادثتان على فرض وقوعهما، وعلى ما في أسماء رجالهما من اضطراب، إمّا أن تكونا وقعتا في زمن أبي بكر أو في زمن عثمان، ثمَّ إنَّ تأويلاتهما التي يصعب التسليم بها تدفع المنصف إلى ردِّ الآحاد بالإجماع على التواتر[٨٨].

---

[٨٣] ينظر: السجستاني، مصدر سابق، ص ١٨؛ ابن الجزري، مصدر سابق، النشر، ١: ٧.

[٨٤] ينظر: المصدر السابق، ص ٢٤.

[٨٥] ينظر: ابن أبي طالب، القيسي، مصدر سابق، ص ٢٨.

[٨٦] ينظر: السجستاني، مصدر سابق، ص ٢٤.

[٨٧] ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٨٨] ينظر في ثبوت القرآن بالتواتر: ابن أبي طالب، القيسي، مصدر سابق، ص ٦٠؛ وينظر في عدم التحريف: الغزالي، محمَّد (شيخ)، **معركة المصحف في العالم الإسلاميّ**، ط ٣، القاهرة، دار الكتب الحديثة، مطبعة السعادة، ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م، ص ٧؛ ابن نبيّ، مالك، **إنتاج المستشرقين وأثره في**

وبعد تمام الجمع أمر عثمان بالصحف والمصاحف السابقة أن تُحرق[٨٩] أو تُخرق[٩٠] أو تُمحى[٩١] أو تُغسل[٩٢] أو توضع في الماء الساخن[٩٣] أو تُدفن[٩٤].

٢. زمنه

أمّا زمن الجمع، فيشير إليه قول الخليفة الثالث قبله: «عهدكم بنبيّكم منذ ثلاث عشرة «...»»، وقوله آنذاك: «إنّما قبض نبيُّكم منذ خمس عشرة سنة«....»»[٩٥]. وبحساب السنين اعتمادًا على القولَين، رجَّح ابن حجر أن يكون الجمع قد تمَّ في أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمس وعشرين»[٩٦].

ولكنَّ ابن الأثير ذكر في الكامل أنَّ تاريخ نسخ المصاحف كان سنة ثلاثين[٩٧]، وتابعه في ذلك ابن خلدون[٩٨]. وهذا التاريخ – وإن خالف ما روى السجستانيّ عن

الفكر الإسلاميّ الحـديث، ط ١، بيروت، دار الإرشاد للطباعة والتوزيع والنشر، ١٣٨٨ هـ/١٩٦٩ م، ص ٣٣.

[٨٩] مجهول، **مقدّمة المباني** (نشرت مع مقدّمة ابن عطيّة بعنوان **مقدّمتان في علوم القرآن**)، تصحيح: آرثر جفري، د. ط، مكتبة الخافجي-مصر، ومكتبة المثنى-بغداد، مطبعة السنّة المحمّديّة، ١٩٥٤ م، ص ٤٥؛ ينظر: السجستاني، مصدر سابق، ص ١٩؛ الزركشي، مصدر سابق، ١: ٢٤٠.

[٩٠] ينظر: الطبري، مصدر سابق، ١: ٦٣.

[٩١] ينظر: الكردي، محمَّد طاهر عبد القادر المكّي الخطّاط، **تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمـه**، ط ٢، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٢ هـ/١٩٥٢ م، ص ٤٩.

[٩٢] ينظر: ابن طاووس، مصدر سابق، ص ٢٧٨.

[٩٣] ينظر: ابن أبي طالب القيسي، مصدر سابق، ص ٢٩.

[٩٤] ينظر: السجستاني، مصدر سابق، ص ٢٤.

[٩٥] السجستاني، مصدر سابق، ص ٢٢-٢٤.

[٩٦] الحمد، غانم قدّوري، **رسم المصـحف** (دراسة لغويَّة تاريخيَّة)، ط ١، نشر: اللجنة الوطنيّـة للاحتفـال بمطلع القرن الخامس عشر الهجريّ – بغداد، طباعة: مؤسّسة المطبوعات العربيّـة-بيـروت، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، ص ١٢٦.

[٩٧] ينظر: ابن الأثير، مصدر سابق، ٣: ٨-٩.

[٩٨] ينظر: الحمد، مصدر سابق، ص ١٢٦.

عثمان – إلاّ أنَّه مؤيَّد بتاريخ غزوة أرمينيَّة التي حدَّد تاريخها «الدكتور عبد الله خورشيد البرِّيّ» من خلال روايات الواقديّ والبلاذري وقرائن أخرى، بالعام الثلاثين من الهجرة[٩٩]. وقد ذكرتُ أنَّ مجيء حذيفة من ثغر أرمينية وآذربيجان كان سببًا مباشرًا للجمع.

ويمكن على فرض صحَّة تاريخ ابن الأثير وقرائن البرِّيّ أن يُجمع بين التاريخَين، ببيان أنَّ روايتَي السجستانيّ اللتين تؤيِّدان تاريخ ابن حَجر، قد طلب عثمان فيهما الجمع من الناس، وطلب من زيد وسعيد الكتابة والإملاء. أمّا روايات عود حذيفة من الثغر، ففيها عقب طلب حذيفة، سؤال عثمان حفصة أن تعطيه الصحف لانتساخها فنُسِخَت. فهل يكون الجمع في العام الخامس والعشرين تتمَّة لفعل الخليفتَين قبله، حتّى إذا تعاظم الإختلاف عام ثلاثين تُمِّمَ العمل واستعين بصحف حفصة؟ لا أملك أكثر من قول: ربَّما.

لكنَّ للشيخ محمَّد هادي معرفة تحقيقًا عميقًا في تاريخ كتابة المصحف العثمانيّ يخطِّئ فيه ابن الأثير (وبالتالي الدكتور البرِّيّ) في تحديده سنة ثلاثين، ويؤيِّد فيه قول ابن حجر بأدلة قويَّة؛ فغزوة آذربيجان وأرمينية كانت سنة أربع وعشرين في رواية أبي مِخْنَف، وينقل الطبريّ أنَّ سنة خمس وعشرين كانت سنة فتح أرمينية، أوَّل ولاية الوليد بن عقبة بن أبي معيط على الكوفة من قبل عثمان، وولاية الوليد بدأت سنة ستٍّ وعشرين، وسنة خمسة وعشرين في رواية أبي مخنف.

ويذكر الذهبيّ وفاة أُبيٍّ بن كعب في أحداث سنة ثلاثين، مع أنَّه استعين به في الجمع، ويذكر الطبريّ تعيين سعيد بن العاص واليًا على الكوفة مكان الوليد سنة ثلاثين، مع أنَّ سعيدًا عضو مؤثِّر في لجان الجمع، ولم يرجع سعيد من الكوفة حتّى سنة أربع وثلاثين.

وأهمُّ دليل ما تقدَّم من قول عثمان «إنَّما قبض نبيُّكم منذ خمس عشرة» في تحديد عام البدء بالمشروع.

---

[٩٩] ينظر: البرِّي، عبد الله خورشيد (دكتور)، **القرآن وعلومه في مصر** (٢٠-٣٨٥ هـ)، مصر، د. ط، دار المعارف، د. ت، ص ٤٤-٤٥.

ولهذا كلِّه، يرجَّح أنَّ عام بدء الجمع كان عام خمسة وعشرين للهجرة، ولكن من غير الواضح كم امتدَّ هذا العمل حتَّى تمَّ...[١٠٠]

إنَّ تحديد زمن الجمع العثمانيِّ يهمُّ مسار هذا البحث جدًّا؛ فالجمع سواء تمَّ سنة خمسٍ وعشرين أو ثلاثين، كان في المدينة المنورَّة، ومن الطبيعيِّ أن تُكتب المصاحف العثمانيَّة بالخطِّ المدنيِّ المطاوع السهل، لا الكوفيِّ المربَّع المعقَّد كما ذهب إليه بعضهم[١٠١]. ورَسْمُها يفترض به أن يكون قريبًا من رسم كُتُب العصر النبويِّ ومنقوشاته؛ فالمدَّة بحساب تطوُّر الرسم قليلة. وعلى هذا تكون المصاحف العثمانيَّة غير منقوطة لا نقط الشكل ولا نقط الإعجام[١٠٢]، تعوزها الألفات المتوسِّطة والشدّات، وترسم همزتها ألفًا أحيانًا... وعلى فرض وجود الإعجام في الحجاز في زمن جمع المصحف العثمانيِّ، فلقد ورد في تقريب النشر أنَّ عثمان «أمر بتجريده (أي المصحف) من الشكل والنقط«...»»[١٠٣]. وهذا النصُّ، إن نوقش لجهة عدم ثبوت الشكل في رسم العربيَّة قبل العصر الأمويِّ حتَّى يُجَرَّدَ منه، ولكنَّه يُثبت خُلُوَّ المصحف من الإعجام، ولم يمارِ في هذا الأمر– فيما أعلم – أحد.

٣. عدد المصاحف العثمانيَّة ومصيرها

نقل القيسيّ أنَّهم «لمّا نسخوا المصحف كتبوه في سبع نسخ. وقيل: في خمس ورواةُ الأوّل أكثر»[١٠٤]. وقال الداني: «أكثر العلماء على أنَّ عثمان بن عفّان لما كتب المصحف جعله على أربع نسخ وبعث إلى كلٍّ ناحية من النواحي بواحدة منهنَّ؛ فوجَّه إلى الكوفة إحداهنَّ، وإلى البصرة أخرى، وإلى الشام الثالثة وأمسكَ عند

---

[١٠٠] معرفة، **التمهيد**، مصدر سابق، ١: ٣٤٣–٣٤٦؛ وله أيضًا: **تلخيص التمهيد**، مصدر سابق، ١: ١٨٩–١٩١.

[١٠١] ينظر: الكردي، مصدر سابق، ص ٨١.

[١٠٢] ينظر: بلاشير، مصدر سابق، ص ٣٠؛ السجستاني، مصدر سابق، مقدِّمة جفري، ص ٧.

[١٠٣] ابن الجزري، **التقريب**، مصدر سابق، ص ٢١.

[١٠٤] ابن أبي طالب، القيسي، مصدر سابق، ص ٢٨؛ وينظر: ابن الجزري، النشر، مصدر سابق، ١: ٧؛ القسطلاني، مصدر سابق، ١: ٦٣–٦٤.

ولهذا كلِّه، يرجَّح أنَّ عام بدء الجمع كان عام خمسة وعشرين للهجرة، ولكن من غير الواضح كم امتدَّ هذا العمل حتَّى تمَّ...١٠٠
إنَّ تحديد زمن الجمع العثمانيِّ يهمُّ مسار هذا البحث جدًّا؛ فالجمع سواء تمَّ سنة خمسٍ وعشرين أو ثلاثين، كان في المدينة المنورَّة، ومن الطبيعيِّ أن تُكتب المصاحف العثمانيَّة بالخطِّ المدنيِّ المطاوع السهل، لا الكوفيِّ المربَّع المعقَّد كما ذهب إليه بعضهم١٠١. ورَسْمُها يفترض به أن يكون قريبًا من رسم كُتُب العصر النبويِّ ومنقوشاته؛ فالمدَّة بحساب تطوُّر الرسم قليلة. وعلى هذا تكون المصاحف العثمانيَّة غير منقوطة لا نقط الشكل ولا نقط الإعجام١٠٢، تعوزها الألفات المتوسِّطة والشدّات، وترسم همزتها ألفًا أحيانًا... وعلى فرض وجود الإعجام في الحجاز في زمن جمع المصحف العثمانيِّ، فلقد ورد في تقريب النشر أنَّ عثمان
«أمر بتجريده (أي المصحف
لجهة عدم ثبوت الشكل
ولكنَّه يُثبت خُلُوَّ المصحف
٣. عدد المصاحف العثما
نقل القيسيّ أنَّهم «لمّا
ورواةُ الأوّل أكثر١٠٤. وقال
المصحف جعله على أرب
فوجَّه إلى الكوفة إحداهنَّ
١٠٠ معرفة، التمهيد، مصدر سابق
.١٩١
١٠١ ينظر: الكردي، مصدر سابق،
١٠٢ ينظر: بلاشير، مصدر سابق،
١٠٣ ابن الجزري، التقريب، مصدر
١٠٤ ابن أبي طالب، القيسي، مصدر
القسطلاني، مصدر سابق، ١:
١٢٨

نفسه واحدة. وقد قيل: إنَّه جعله في سبع نسخ ووجَّه من ذلك - أيضًا - نسخة إلى مكَّة، ونسخة إلى اليمن، ونسخة إلى البحرين. والأوّل أصحّ وعليه الأئمَّة»[١٠٥]. وذكر ابن عاشر أنَّ المصاحف العثمانيَّة ستَّة: المكِّيُّ والشاميُّ والبصريُّ والكوفيُّ والمدنيُّ العامُّ والمدنيُّ الخاصُّ الذي حبسه [عثمان] لنفسه»[١٠٦]. والمصحف الذي أمسكه لنفسه هو المصحف الإمام، وما سواه مصاحف عثمانيَّة فحسب[١٠٧].

وقد تعرَّض المستشرقون للمصاحف العثمانيَّة وتوزيعها، فاكتفى رودول صاحب الترجمة الإنكليزيَّة للقرآن ومحرِّر مادَّة قرآن في دائرة المعارف البريطانيَّة، ووليم موير مؤلِّف «**حياة محمَّد**»[١٠٨]، وكارل بروكلمان بالنصِّ على توزيعها على المدن الكبرى[١٠٩]، فيما جعلها بلاشير خمسة مصاحف[١١٠].

أمّا عن مصير المصاحف العثمانيَّة، فقد قيل: إنَّ مصحف الكوفة فُقد في أيّام المختار الثقفيِّ (ت: ٦٧ هـ)، ومصحف مكَّة احترق سنة سبعين، وفي مصحف المدينة خبرُ فقدِه زمن يزيد بن معاوية[١١١]، وخبر رؤية السمهوديّ له بعد حريق سنة ستمائة وأربع وخمسين للهجرة[١١٢]. وقيل إنَّ ابن الجزري رأى مصحف أهل الشام. وآخر ما ذُكر من أمر المصحف الشامي «أنَّ السلطان - سليم - عندما دخل دمشق ٩٢٢ زار المسجد الأمويَّ، ليلة الإثنين سابع عشر من رمضان، وقرأ

---

[١٠٥] الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٩؛ وينظر: الزركشي، مصدر سابق، ١: ٢٤.

[١٠٦] المنجّد، مصدر سابق، ص ٤٢.

[١٠٧] ينظر: القسطلاني، مصدر سابق، ١: ٦٨.

[١٠٨] ينظر: البرّي، مصدر سابق، ص ٤٦-٤٧.

[١٠٩] ينظر: بروكلمان، **تاريخ الأدب العربيّ**، مصدر سابق، ١: ٤٧.

[١١٠] ينظر: بلاشير، مصدر سابق، ص ٣٠.

[١١١] ينظر: جار الله، موسى، ورستو فدوني، **تاريخ القرآن والمصاحف**، بترسبورغ، د. ط، د. ن، المطبعة الإسلاميَّة، ١٣٢٣ هـ، ص ١٥.

[١١٢] ينظر: الكردي، مصدر سابق، ص ١١١.

سادسًا: تواتر القرآن الكريم

قال السيوطيّ في تعريف التواتر: «هو ما نقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه«...»»[119]، أي ما نقله جمع عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب إلى منتهى النقل، ومنتهى نقل القرآن رسول الله (ص). وقد أضاف بعض العلماء – كما ذُكر من قبل – قيد امتناع وقوع الجماعة في الخطأ، بالإضافة إلى قيد امتناع تواطئهم على الكذب؛ وهو قيد صحيح لتطرُّق احتمال الخلاف بدونه[120].

وليس للتواتر عددُ طرق معيَّن على الصحيح؛ لأنَّ القطع يختلف بحسب حال الطرق صحَّة ووثاقة، وحسنًا وضعفًا.

وقد قرَّب بعض الأصوليِّين دليليَة التواتر – الذي هو من الأدلَّة غير اللفظيَّة، بإيضاح أنَّه يقوم على حساب الاحتمالات، وهو يشبه في هذا القضيَّة التجريبيَّة.

فإذا تعدَّد الإخبار عن محور واحد، وتضاءل احتمال المخالفة للواقع؛ فاحتمال الخطإ أو تعمُّد الكذب في خبر مخبر واحد أعلى منه في مخبرَين عن واقعة واحدة؛ لأنَّ درجة احتمال الكذب في أحد الخبرَين ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرَين بقيمة احتماله في المخبر الآخر، وكلَّما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر تضاءل الاحتمال. وفي حالة وجود مخبرين كثيرين يتكرَّر الضرب بعدد إخبارات المخبرين لكي نصل إلى احتمال كذبهم جميعًا، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جدًّا، ويزداد ضآلة كلَّما ازداد المخبرون حتّى يزول عمليًّا، بل واقعيًّا لضآلته، وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جدًّا.

وهذا اليقين ليس يقينًا رياضيًّا؛ لأنَّ الرياضيّات تكسر الاحتمالات إلى ما لا نهاية ولا تزول معها الاحتمالات الضئيلة التي لا يعتني بها العقل[121].

---

[119] السيوطي: مصدر سابق، ١: ١٥٥؛ وينظر الشهيد الثاني: مصدر سابق، ص: ١٢٠؛ والقسطلاني: مصدر سابق، ١: ٦٩.

[120] المظفر، مصدر سابق: ٢٨٦-٢٨٧.

[121] يُنظر: الصدر، الشهيد محمَّد باقر، **دروس في علم الأصول**، ط ١، بيروت، دار المنتظر، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م، الحلقة الثانية، ١: ١٠٨-١٠٩، والحلقة الثالثة ٢: ١٢١-١٢٣.

وقد قالت الأمَّة بتواتر القرآن الكريم، وأوجب محقِّقو أهل السنَّة - كما يذكر الزركشيّ - تواتر القرآن في أصله وأجزائه، ومحلِّه ووضعه وترتيبه؛ «فإنَّ العلم اليقينيَّ حاصل أنَّ العادة قاضية بأنَّ مثل هذا الكتاب العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أنَّه الهادي للخلق إلى الحقِّ، المعجزُ الباقي على صفحات الدهر، الذي هو أصل الدين القويم، أو الصراط المستقيم، مستحيل عليه ألاّ يكون متواترًا في ذلك كلِّه، إذ الدواعي تتوافر على نقله على وجه التواتر، كيف لا؟ وقد قال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر ١٥: ٩)، والحفظ إنَّما يتحقَّق بالتواتر.

قال تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ (المائدة ٥: ٦٧)، والبلاغ العامُّ إنَّما هو بالتواتر، فما لم يتواتر ممّا نقل أحادًا نقطع بأنَّه ليس قرآنًا»[١٢٢].

والعبارة الأخيرة للزركشي لافتة؛ فهو لم يقل: لم نقطع بأنَّه ليس قرآنًا، بل قال: نقطع بأنَّه ليس قرآنًا: وذلك لتوافر الدواعي على نقله كلِّه متواترًا، فما نقل بالآحاد علمنا أنَّه ليس قرآنًا.

فالمسألة كما أصوِّرها أنا تقرب من قطار ذي سكَّتَين: سكَّته الأولى تواتر المنقول الواصل، والثانية توافر الدواعي القطعيَّة لنقل جميعه - كذلك -، أعني بالتواتر. ومن هذه الدواعي: بلاغة القرآن، وتحدِّيه بالبلاغة، فكان المؤمن يحفظ القرآن لإيمانه، والكافر يحفظه؛ لأنَّه يتمنَّى معارضته. ومنها: إظهار النبيِّ (ص) رغبته بحفظ القرآن؛ والعادة تقضي بأنَّ الزعيم إذا أظهر رغبته بحفظ كتاب أو بقراءته، فإنَّ ذلك الكتاب يكون رائجًا لدنيا أو دين، فكيف، والناس مؤمنون يرجون بالقراءة والحفظ الثواب والأجر، ومنها: القيمة الاجتماعيَّة لحفظ القرآنيَّة والمرتبة الاجتماعيَّة لحافظه...[١٢٣] وسيتكرَّر بعض من هذه الدواعي في النقول عن علماء الإماميَّة.

---

[١٢٢] الزركشي: البرهان، مصدر سابق، ٢: ١٣٠؛ وينظر السيوطي: مصدر سابق، ١: ١٥٦-١٥٧.

[١٢٣] الخوئي: مصدر سابق، ص ٢٥٣-٢٥٤، (وقد دُمجت بعض هذه الدواعي اختصارًا).

وقال الشريف المرتضى في المسائل الطرابلسيّات: إنّ العلم بصحَّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار، والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة؛ فإنَّ العناية اشتدَّت، والدواعي توفَّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍّ لم [تبلغه] فيما ذكرناه؛ لأنَّ القرآن معجزة النبوَّة ومأخذ العلوم الشرعيَّة، والأحكام الدينيَّة، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية (...). وقال – أيضًا – (...) إنَّ العلم بتفسير القرآن وأبعاضه في صحَّة نقله كالعلم بجملته»[124].

وعن الشيخ الصدوق قوله في رسالته الاعتقاديَّة: «إعتقادنا في القرآن، أنَّ القرآن الذي أنزل الله – تعالى – على نبيِّه هو ما بين الدفَّتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك»[125].

وعن العلاّمة جمال الدين بن مطهّر الحلّي: «واتَّفقوا على أنَّ ما نُقل إلينا من القرآن، فهو حجَّة (...)؛ لأنَّ النبيَّ (ص)كان مكلَّفًا بإشاعة ما نُزِّل عليه من القرآن إلى عدد التواتر، ليحصل القطع بنبوَّته في أنَّه المعجزة له. وحينئذٍ لا يحصل التوافق على ما نقل ممّا سمعوه منه بغير تواتر(...) والإجماع دلَّ على وجوب إلقائه على عدد التواتر»[126].

وذهب السيِّد محمَّد جواد العامليّ إلى أنّ: «العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل القرآن، من أجزائه وألفاظه وحركاته وسكناته ووضعه في محلِّه لتوفُّر الدواعي على نقله، من المُقِرِّ لكونه أصلاً لجميع الأحكام، والمُنْكِر لإبطاله لكونه معجزًا؛ فلا يعبأ بخلاف من خالف أو شكَّ في المقام»[127].

---

[124] الطبرسي: مصدر سابق، ١: ٨٣-٨٤.

[125] الصدوق، أبو جعفر محمَّد بن علي بن بابويه القمي، **الاعتقادات**، ط ١، مهر، قم، ١٤١٣ هـ، ص ٨٣.

[126] يُنظر: معرفة، محمَّد هادي (شيخ)، **صيانة القرآن من التحريف**، ط ١، مؤسَّسة التمهيد، منشورات ذوي القربى، قم، ١٤٢٨ هـ. ق. ١٣٨٦ هـ. ش، ص ٣٧، (نقله عن: العلاّمة الحلي، **نهاية الأصول، مبحث التواتر**).

[127] الحسيني، ومحمَّد جواد العاملي (سيِّد)، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، د. ط، مؤسَّسة آل البيت للطباعة والنشر، قم، د. ت، ٢: ٣٩٠.

وعلى الرغم من عدم ثبوت التواتر – على الصحيح – في أداء كلمات القرآن وحركاته وسكناته التي وقع الاختلاف فيها، ولكنَّ تواتر القرآن في أصله وأجزائه وكلماته وترتيبها وأوضاعها ومحالِّها ثابت.

خاتمة

أريد في خاتمة هذا البحث أن أفتح هذا البحث – لا أن أقفله – على آثار ولوازم لجمع القرآن الكريم، وصولاً إلى توحيد المصاحف أيّام الخليفة الثالث عثمان بن عفَان، وآثار هذا التوحيد.

فقد تبيَّن أنَّ القرآن الكريم جُمعت آيات كلِّ سورة فيه ورُتِّبت في عهد رسول

الله (ص)، وأنَّ السور
استعصى معه القرآن الك
وتبيَّن أنَّ هذا التواتر
القرآن من التحريف،
متضافرة لوصول كلِّ النا
ولكنَّ التواتر الموجو
وهو ما يُسمّى بالقراءة
الوحي المنزل على مح
الوحي المذكور على
غيرهما»[128].
وقد بحثتُ في أبحاث
يُدَّعَى تواترها عن رسول
مع وضوح كونها روايا
الصحَّة، كالرواية العامَّة

[128] الزركشي: مصدر سابق، ١:

١٣٤

وعلى الرغم من عدم ثبوت التواتر – على الصحيح – في أداء كلمات القرآن وحركاته وسكناته التي وقع الاختلاف فيها، ولكنَّ تواتر القرآن في أصله وأجزائه وكلماته وترتيبها وأوضاعها ومحالِّها ثابت.

خاتمة

أريد في خاتمة هذا البحث أن أفتح هذا البحث – لا أن أقفله – على آثار ولوازم لجمع القرآن الكريم، وصولاً إلى توحيد المصاحف أيّام الخليفة الثالث عثمان بن عفَان، وآثار هذا التوحيد.

فقد تبيَّن أنَّ القرآن الكريم جُمعت آيات كلِّ سورة فيه ورُتِّبت في عهد رسول الله (ص)، وأنَّ السور جميعها نُقلت عنه نقل تواتر، وانتشرت، وذاعت، بشكل استعصى معه القرآن الكريم على التحريف.

وتبيَّن أنَّ هذا التواتر كان الضامن لسلامة خطوات المصاحف والكفيل بصيانة القرآن من التحريف، وبخاصَّة أنَّ التواتر حاصل لكلِّ الواصل، والدواعي متضافرة لوصول كلِّ النازل؛ وكلُّ ما نُقِلَ تَواتَرَ.

ولكنَّ التواتر الموجود لا يعني – كذلك – تواتر أداء كلمات القرآن الكريم، وهو ما يُسمّى بالقراءة. «والقرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان؛ فالقرآن هو الوحي المنزل على محمَّد (ص) للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور على كَتَبَةِ الحروف أو كيفيَّتها، من تخفيف أو تثقيل أو غيرهما»[128].

وقد بحثتُ في أبحاث ماضية سند القراءات القرآنيَّة السبع أو العشر، التي يُدَّعَى تواترها عن رسول الله (ص)، فلم يثبت لي تواترها عنه في موارد الاختلاف، مع وضوح كونها روايات منقولة لها أسانيدها. ولكنَّها أخبار آحاد بعضها واضح الصحَّة، كالرواية العامَّة التي يقرأ بها أهل المشرق في أيامنا، وهي رواية حفص

---

[128] الزركشي: مصدر سابق، ١: ٣١٨.

بن سليمان الأسديّ لقراءة عاصم بن أبي النجود الكوفيّ، الذي قرأ على عبد الرحمن السلميّ، الذي قرأ على الإمام علي[١٢٩].

ولكنَّ أخبار الآحاد الصحيحة تفيد الظنَّ بالصدور، ولا تفيد القطع. وهي قابلة للخطأ والاشتباه... فكيف بالقراءات التي في أسانيدها مغمز؟

وعلى هذا، فهل يكون المصحف المجموع بالرسم العثمانيِّ المجرَّد من الشكل والإعجام والألفات الداخليَّة والهمزات والشدّات والمدّات والعلامات المتأخِّرة الأخرى سببًا للإختلاف الصوتيِّ، الصرفيِّ والنحويِّ في القراءات، عندما لا تضبط الرواية النطق فيما هو من قبيل الأداء، أو عندما تحتكُّ الرواية بخطأ الراوي واشتباهه؟

ومع عدم تواتر القراءات عن رسول الله (ص) – ولا يهمُّ تواترها عن رواة قرّائها؛ إذ يشترط في التواتر استواء الطرفَين والواسطة –، يمكن أن تؤدِّي اللهجات دورًا كبيرًا في اختلاف النصوص والأخبار المرويَّة؛ فلو أنَّ رجلاً من قريش حدَّث آخر من تميم، ونقله التميميُّ إلى ثالث، فإنَّه نقله – على الراجح – بلهجة تميم وخصائصها المختلفة.

ويساهم الرسم المبهم، مطّاطُ الاحتمالات والوجوه، في قبول الخصائص اللهجيَّة، ويساهم – أيضًا – في تنويع اختلافات القراءات التي تعود إلى غياب الإعجام والشكل والمحدَّدات الأخرى.

وبالإضافة إلى إبهام الرسم العثمانيِّ، حدث اختلاف محدود جدًّا في نُسَخ المصاحف العثمانيَّة المرسلة إلى الأمصار، مثل ما ورد في مصاحف أهل العراق ﴿وسارعوا﴾[١٣٠] بواو قبل الفعل، فيما هو مجرَّد من الواو في مصاحف أهل الشام والحجاز ﴿سارعوا﴾. ودعوى أنَّ هذا الاختلاف تابع للقراءة خلاف قصد الصحابة من توحيد المصاحف. وقد دخل هذا في اختلاف القراءات تبعًا لمتابعة أهل الإمصار وقراءتها – على الغالب – لمصاحفهم العثمانيَّة.

---

[١٢٩] ينظر: الخوئي: مصدر سابق، ١٣٢؛ معرفة: التمهيد، ١: ٣٩٣-٣٩٤

[١٣٠] آل عمران، ١٣٣؛ وينظر: السجستاني، مصدر سابق، ٤٤-٤٥؛ الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ١٠٢.

القرآنُ... أسئلةُ التكوينِ والتدوينِ والتحوُّلُ إلى الكتابيّ

د. عبد الرحمن الحاج[1]

مقدِّمة

ليس الغرض من هذا البحث إعادة التدقيق إلى أيِّ حدٍّ النصُّ القرآنيُّ الذي بين أيدينا يتمتَّع بالموثوقيَّة، فهذه قضيَّة لطالما شغلت قطاعًا واسعًا من الباحثين وغالبًا ما كانت مادَّة غنيَّة للصراع الإيديولجيّ، فنحن لن ننظر إلى القرآن كوثيقة تاريخيَّة فحسب، بل نحاول في هذه الورقة البحث فيه بوصفه خطابًا من منظور نظريَّة تحليل الخطاب النقديّ (CDA) الذي يأخذ في اعتباره السياق والفاعلين الاجتماعيِّين والسلطة، والبُنى المؤسَّسيَّة الاجتماعيَّة كأُسس في إدراك الخطاب، والتعامل باعتباره استعمالاً لغويًّا في سياق اجتماعيٍّ مركَّب.

العمل على مستوى الخطاب في دراسة القرآن مازال حقلاً بكرًا، يرجع ذلك بشكل أوَّليٍّ إلى أنَّ نظريّات تحليل الخطاب (Discourse Analysis) متأخِّرة جدًّا؛ فميلادها لا يبعد عن ثمانينات القرن المنصرم، في حين أنَّ النظريَّة التي تنطلق منها هذه الدراسة لا يزيد عمرها عن عقد ونيِّف من الزمن! ولم يظهر حتّى اليوم عنوان لدراسة عن "الخطاب القرآنيّ" أو "خطاب القرآن" بهذا المعنى قبل بداية الألفيَّة[2]. ولأهمِّيَّة هذا النوع الجديد من الدراسة، انتقل نصر حامد أبو زيد من دراسته النصِّيَّة (**مفهوم النصّ** الذي صدر عام ١٩٩٠)، إلى دراسة الخطاب[3]، وما تزال الدراسات في هذا المجال خجولة حتى الآن، وأخيرًا أنتظر صدور كتابي في هذه الأيّام عن **الخطاب السياسيّ في القرآن: السلطة والجماعة ونظام القيم** الذي يأتي في هذا الإطار أيضًا.

---

[1] محاضر في قسم دراسات القرآن والسنَّة في الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة في ماليزيا.

[2] يُعدُّ كتاب محمَّد أركون **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ط ١، ٢٠٠١، أوَّل الكتب التي طرقت هذا المجال.

[3] أنظر: أبو زيد، نصر، "مقاربة جديدة للقرآن" ضمن: **حقوق الإنسان والخطاب الدينيّ**، ط ١، مركز القاهرة، ج ٢: ص ٢٦٩.

من هذا المنظور إذًا، يتناول البحث هنا الإشكالات التي طرحت على تاريخ القرآن، ومدى صلته بالثقافة العربيَّة في مرحلة النزول وما إذا كانت تلك العلاقة بين الثقافة العربيَّة الشفاهيَّة والنصِّ القرآنيِّ هي من نوع العلاقة التكوينيَّة، وصلة الثقافة الشفاهيَّة بالعمليَّة التدوينيَّة التي حصلت في وقت مبكر نسبيًّا وأخذت صيغتها النهائيَّة بعد سنوات من وفاة النبيِّ الكريم محمَّد (ص)، حيث تثار مجموعة من الأسئلة عن مدى الموثوقيَّة التي يتمتَّع بها النصُّ النهائيُّ (مصحف عثمان) خلال رحلته الطويلة من الصدور والبثِّ الشفاهيِّ وانتقاله إلى المكتوب، وتداعيات ذلك على متلقِّي القرآن في الأزمنة اللاحقة.

ونظرًا إلى أنَّ القضايا والإشكالات المتَّصلة بهذا الموضوع متشعِّبة للغاية؛ فسيقتصر هذا البحث على مناقشة أبرزها، والأخذ بعين الاعتبار أنَّه سيتجنب النقاش التقليديَّ حولها، ويحاول بدلاً من ذلك مقاربتها من منظوره المنهجيِّ.

١. التكوين

مفهوم الوحي والبحث في مدلوله وطبيعته هو موضوع خارج عن بنية النصِّ والخطاب القرآنيِّ وتكوينه، وبالرغم من أنَّ دوره في "تكوين" النصِّ هو دور تفسيريٌّ، أعني أنَّه يمكن أن يفسِّر لنا كيفيَّة صدور الخطاب الأصليِّ (المكوِّن للخطاب) لا وقائع صدوره الموضوعيِّ (بثُّ الخطاب المكوَّن)، وإذا كانت الأسئلة كثيرة عمّا يمكن أن يعنيه كلٌّ من التكوين الأصليِّ والتكوين الموضوعيِّ، فإنَّنا معنيُّون بشكل رئيس بالقرآن كما هو بين أيدينا اليوم، والأسئلة التي يطرحها التكوين البنائيُّ له بوصفها خطابًا.

لقد ناقش العلماء وباحثو الدراسات الإسلاميَّة والإسلاميَّات أيضًا العديد من الأسئلة المتَّصلة بالتكوين، ومنها الارتباط الحميم بين الثقافة العربيَّة والقرآن، ووجود أحداث تاريخيَّة في السيرة النبويَّة والمؤمنين الأوائل مسجَّلة في صلب متنه، والتغيير التشريعي (الناسخ والمنسوخ) الذي احتفظ النصُّ ذاته في الأغلب بكليهما، وأخيرًا العلاقة اللغويَّة بين النصِّ القرآنيِّ والسريانيَّة القديمة.

أ- إشكاليَّة الثقافة العربيَّة (التكوين الثقافيّ)

ركَّزت دراسات عدَّة على الصلة الوثيقة بين الثقافة العربيَّة بمفهومها الضيِّق إبّان عصر النزول (العهد النبويّ) وبين الخطاب القرآنيّ[٤]، ودورها في تشكيله وتشكُّله، ولربُّما وجد البعض في "أسباب النزول" برهانًا نموذجيًّا على عمق الارتباط والتأثير المتبادل مع الثقافة العربيَّة ووقائع الأحداث فيها[٥]، ففي "النصّ دائمًا دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النصّ"[٦]، وفي شكل خاصّ في الثقافة العربيَّة وأحداث السيرة، ممّا يسمّى في علم الدلالة بالإحالة السيميائيَّة (Semiotic Referee).

ويمكن لبعض الآيات أن تشفَّ عن هذه الإحالة من دون عناء كبير، مثل الآيات الدالَّة على البيئة العربيَّة مباشرة ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية ٨٨: ١٧) وعاداتها، وأد البنات مثلاً[٧] ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ ! بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾ (التكوير ٨١: ٨، ٩)، والاعتقادات (مثل الطواف حول الكعبة قبل الإسلام)، والصلة بالحكايات الشفهيَّة والمأثور الشعبيّ (الأساطير والحكايا والأمثال والحِكم، إلخ) (الاعتقاد بالملائكة) ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف ٤٣: ١٩)، وربَّما الشعر أيضًا الذي يمكن أن يُشار إليه عادة بالموسيقى الصوتيَّة للقرآن وما يُعرف

---

[٤] أنظر مثلاً: عبد الجليل، المنصف، "المنهج الإنثروبولوجيُّ في دراسة مصادر الفكر الإسلاميّ"، ضمن: **في قراءة النصّ الدينيّ**، عبد المجيد الشرفي وآخرون، سلسلة الموافقات، رقم ١، ط ٢، الدار التونسيَّة للنشر، ١٩٩٠، ص ٤٨.

[٥] أنظر مثلاً: أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النصّ**، ط ١، بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ١٩٩٠، الفصل الأوَّل.

[٦] المصدر السابق، ص ١١١.

[٧] قضيَّة وأد البنات في الجاهليَّة تحتاج إلى مراجعة على الأقلّ فيما ذكر منها في القرآن، وذلك أنَّه على الرغم من أنَّ عموم المفسِّرين يفسِّرون ما ورد في القرآن بناء عليها، فإنَّه لا يوجد أيُّ مؤشِّر في القرآن أنَّ البنت الموؤودة هي المقصودة، بقدر ما المقصود النفس الإنسانيَّة التي أزهق روحها بدون ذنب ارتكبته. حول آراء المفسِّرين، أنظر: الطبري، أبو جعفر، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، تحقيق أحمد شاكر، ط ١، بيروت، مؤسَّسة الرسالة، ٢٠٠٠ ج ٢٤: ص ٢٤٦.

بـــ"الفاصلة القرآنيَّة" التي تشبه كثيرًا "القافية" في الشعر العربيِّ التقليديِّ[٨]، الصلة بأنظمة العقوبات والمجتمع القبليِّ العربيِّ قبل البعثة (القصاص، السرقات، إلخ). إضافة إلى الارتباط بالكتب المقدَّسة وما يُسمَّى بالتراث الكتابيِّ (اليهوديِّ والمسيحيِّ) الذي يمثِّل تداخلاً خطابيًّا (Inter-discoursciv) ملحوظًا بشكل خاصٍّ في قصص النبوّات ورؤية التاريخ البشريِّ منذ الوجود الأوَّل للبشر[٩].

وانطلاقًا من هذا الوجود للبنية الثقافيَّة في الخطاب القرآنيِّ بما يمكن اعتباره ظاهرة منتشرة فإنَّ استنتاجًا عاجلاً (ووحيدًا في العادة!) يبرز هنا، مفاده أنَّه "البنية الثقافيَّة التي تشكَّلت في إطارها بأيِّ حال من الأحوال، والمصدر الإلهيُّ لتلك النصوص - [على افتراض صحَّته] - لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا لغويَّة، بكلِّ ما تعنيه من ارتباط بالزمان والمكان التاريخيِّ والاجتماعيِّ".[١٠] من الناحية الموضوعيَّة، ليس بإمكان أحد أن ينفي هذا الارتباط الواضح والصريح بالثقافة العربيَّة، إلاَّ أنَّ المنظور التاريخيَّ التوثيقيَّ يصعب عليه تقبُّل الظاهرة إلاَّ على أساس أنَّها "افتراض" ثقافيٌّ في أحسن الأحوال، أو تشكُّل ثقافيٌّ بالمعنى التامِّ للكلمة، أي أنَّ الوحي لم يكن أكثر من أفكار للنبيِّ محمَّد (ص)، والنبي محمَّد لا يمكنه - بوصفه بشرًا - أن يتعالى عن التاريخ، وبما أنَّ الأمر كذلك، فمن الطبيعيِّ والحال هذه أن نجد الثقافة حاضرة بوضوح في الخطاب الصادر عنه.

لكنَّ هذا التفسير التوثيقيَّ للظاهرة الذي أصبح وثوقيًّا إلى درجة الإفراط يمكن أن يواجه بقراءة مختلفة يتيحها منظور للخطاب بوصفه ممارسة اجتماعيَّة وليس مجرَّد وثيقة تاريخيَّة، بكلِّ ما تعني هذه الممارسة من فعل التأثير وإنشاء لسلطة للتأثير في الفاعلين الاجتماعيِّين، على اعتبار أنَّ كلَّ خطاب يحمل في مضمونه سلطة ما. فوفقًا لهذا المنظور لا يمكن لأيِّ خطاب أن يمارس سلطته على فاعلين

[٨] أنظر مثلاً: نولدكه، تيودور. **تاريخ القرآن**، تعديل: فريدريش شفالي، ترجمة: جورج تامر، ط ١، بيروت، كونراد أديناور، ٢٠٠٤، ص ٣٣.

[٩] أنظر نموذج قصَّة يوسف: ابن نبيٍّ، وانظر أيضًا الجابريُّ: **المدخل**.

[١٠] أنظر: أبو زيد، نصر حامد. **النصُّ، السلطة، الحقيقة**، ط ١، بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ص ٩٢، ٩٩.

بـــ"الفاصلة القرآنيَّة" التي تشبه كثيرًا "القافية" في الشعر العربيِّ التقليديِّ[٨]، الصلة بأنظمة العقوبات والمجتمع القبليِّ العربيِّ قبل البعثة (القصاص، السرقات، إلخ). إضافة إلى الارتباط بالكتب المقدَّسة وما يُسمَّى بالتراث الكتابيِّ (اليهوديِّ والمسيحيِّ) الذي يمثِّل تداخلاً خطابيًّا (Inter-discoursciv) ملحوظًا بشكل خاصٍّ في قصص النبوّات ورؤية التاريخ البشريِّ منذ الوجود الأوَّل للبشر[٩].
وانطلاقًا من هذا الوجود للبنية الثقافيَّة في الخطاب القرآنيِّ بما يمكن اعتباره ظاهرة منتشرة فإنَّ استنتاجًا عاجلاً (ووحيدًا في العادة!) يبرز هنا، مفاده أنَّه "البنية الثقافيَّة التي تشكَّلت في إطارها بأيِّ حال من الأحوال، والمصدر الإلهيُّ لتلك النصوص - [على افتراض صحَّته] - لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا
لغويَّة، بكلِّ ما تعنيه من
الناحية الموضوعيَّة، ليس
بالثقافة العربيَّة، إلاَّ أنَّ ال
على أساس أنَّها "افتراض
للكلمة، أي أنَّ الوحي لم
يمكنه - بوصفه بشرًا
الطبيعيِّ والحال هذه أن
لكنَّ هذا التفسير التوث
أن يواجه بقراءة مختلفة
مجرَّد وثيقة تاريخيَّة، بكل
للتأثير في الفاعلين الاجت
سلطة ما. فوفقًا لهذا المنظ
[٨] أنظر مثلاً: نولدكه، تيودور.
بيروت، كونراد أديناور، ٢٠٠٤
[٩] أنظر نموذج قصَّة يوسف: ابن
[١٠] أنظر: أبو زيد، نصر حامد.
٩٩.
١٤٠

اجتماعيِّين مفترضين دون أن يكون ثمَّة لغة ثقافيَّة يعبر إليهم من خلالها، بوصفها قناة اتِّصال إدراكيٍّ (إن جاز لنا التعبير)، تستخدم عبرها المخيِّلة التاريخيَّة والرموز الثقافيَّة للتحفيز على الفعل، وفي حالات الانعطاف التاريخيِّ، ينبغي أن لا يقرأ الخطاب على امتداد نصيٍّ لثقافة قائمة، بل على أنَّه قطيعة معرفيَّة، بحيث يفهم التحوُّل التاريخيَّ الذي أحدثه الخطاب من خلال القطائع المفهوميَّة لا الاتِّصالات اللغويَّة النصيَّة الوثائقيَّة (على حدِّ تعبير ميشيل فوكو)[11] ، ينطبق هذا على المتن الثقافيِّ أو النصِّ الثقافيِّ وكذلك على النصِّ الكتابيِّ (الإنجيل والتوراة).

على هذا الأساس فإنَّ ما تضمَّنه الخطاب القرآنيُّ من إحالات مرجعيَّة سيميائيَّة إلى الثقافة العربيَّة والنصوص الكتابيَّة يفهم على أساس أنَّه عمليَّة إدراج وظيفيٍّ لا يمكن لأيِّ خطاب، مهما كان نوعه، تجاوزها، وهي عمليَّة يحتِّمها فعل التواصل الخطابيِّ ذاته، إلاَّ أنَّ توظيفها والتعديلات التي أجريت عليها لإدماجها في بنيته هي عمليَّة معقَّدة كان يجريها الخطاب القرآنيُّ بشكل مستمرٍّ، بحيث يمكن القول بلغة مبسَّطة إنَّ الأمر كان "استثمارًا" للمتون الثقافيَّة والكتابيَّة لأغراضه الخاصَّة. وبالإمكان امتحان هذه النظرة عبر مدى تماسك الخطاب القرآنيِّ في بنيته المفاهيميَّة في مختلف مستوياتها رغم شموله لتلك العناصر الثقافيَّة، ومدى التغييرات التي أدخلها في تلك العناصر لتنسجم معه مفهوميًّا. بالطبع لا نتحدَّث هنا عن التماسك والانسجام النصيِّ كما قد يتبادر لذهن البعض منا، فذلك موضوع آخر.

دعونا نأخذ بعض الأمثلة، فبعض الشعائر الدينيَّة في الحجِّ كانت قائمة في العصر الجاهليِّ، حتَّى مفهوم "الحجِّ"، الذي يعني زيارة البيت الحرام (الكعبة)، كان قائمًا قبل الرسالة النبويَّة المحمَّديَّة، ويبدو الأمر للبعض كما لو أنَّ السياق الثقافيَّ للعرب فرض نفسه على الوحي، حتَّى لو مع بعض التعديل، وكما لو أنَّ بعض جوانب من الطقوس الوثنيَّة رسَّخت نفسها في الدين الجديد عبر كتابه الأقدس[12].

---

[11] أنظر: فوكو، **حفريّات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت المركز الثقافيُّ العربيُّ، ط ٢، بيروت، ١٩٨٧، ص ص ١٢٨-١٢٩.

[12] الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص ٦٥.

يمكِّننا أن نرى الأمر على نحو مختلف، حيث يُنظر إلى الخطاب ذاته على أنَّه "حدث" (Event).

وفي الواقع، يثير تعبير "الحَدَث" في المخيال الإسلاميِّ ذاكرة ما يعرف بـــ"محنة خلق القرآن" والقول بحدوثه بين المعتزلة وأهل السنَّة والجماعة، كواحدة من "القضايا التاريخيَّة الكبرى" في الإسلام[١٤]، والتي امتدَّت من خلاف فكريٍّ عقديٍّ[١٥] إلى خلاف سياسيٍّ، غير أنَّه، وبغضِّ النظر عن هذا الخلاف، فإنَّ الحدوث في صدور الخطاب القرآنيِّ (نزوله) على النبيِّ الكريم محمَّد (ص) هو القدر المتَّفق عليه بين علماء المسلمين باعتباره أمرًا موضوعيًّا، وهو الذي يسمِّيه علماء الأصول بـــ"زمن الخطاب".

وإذا كان يمكن المجادلة بأنَّ مفهوم "الحَدَثْ" يشاكل مفهوم "الحادث" بمعناه ومبناه، فإنَّ ما نعنيه بالحدوث هنا هو ذلك القدر المتَّفق عليه كواقعة موضوعيَّة. وقد استعمل القرآن وصفًا له مشتقًّا من الحدوث: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر

---

١٤ أنظر: جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدليَّة الدين والسياسيِّ في الإســـلام**، ط ٢، بيروت/عمَّــان، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والترجمة والنشر، ٢٠٠٠، ص ٩.

وحول موضوع المحنة، أنظر أيضًا: الجابري، محمَّد عابد، **المثقَّفون في الحضارة العربيَّة الإســـلاميَّة: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط ٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٠، ص ٦٥.

١٥ أصل الخلاف مرتكز على كون القرآن كلام الله، وبما أنَّ الكلام صفة الله، فهو قديم قدم الله تعالى، (وفقًا لرأي جمهور أهل السنَّة والجماعة)، أو أنَّ القرآن أثر الصفة وليس هو الصفة ذاتها، فالصـــفة قديمـــة والأثر حادث (وفقًا لرأي المعتزلة)، وهناك أقوال توفيقيَّة تستند إلى الجمع بين الرؤيتَين أو مشتقَّة مـــن إحداهما؛ فـــ"الأمة متَّفقة على إطلاق لفظ المتكلِّم على الله تعالى، إلاَّ أنَّ هذا الإتِّفاق ليس إلاَّ في اللفـــظ، وأمَّا المعنى فغير متَّفق عليه" على حدِّ تعبير **الإمام الرازي**. أنظر: الرازي، فخر الـــدين (ت ٦٠٦ ه)، **خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنَّة**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢، ص ٥٨.

الأسد أبادي المعتزلي، أبو الحسن عبد الجبّار (ت ٤١٥ ه)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل: كتـــاب خلق القرآن**، تحقيق: ابراهيم الأبياري، ط ١، د. ن، د. م، ١٩٦١، ج ٧، ص ٤-٥.

٣٩: ٢٢)[١٦]، ولا ريب بأنَّ "الحديث" و"الحادث" و"الحدث" هي من اشتقاقات الجذر "ح د ث"[١٧]، وكلُّ اشتقاقات الجذر تشير إلى الشيء المستأنف الجديد، بكلِّ ما تعنيه الكلمة "مستأنف" من وجود لحظة بداية له، فـ"كونه حديثًا بمعنى كونه كلامًا محدَّثًا به، لا بمعنى كونه مقابلاً للقديم"[١٨]، بل معنى أنَّه ابتدأ بالنسبة للمتلقِّي في لحظة محدَّدة معروفة من التاريخ الإنسانيِّ، وعلى ذلك فقد "سمّاه حديثًا؛ لأنَّ وصوله إليك حديث" على تعبير الإمام الرازي[١٩].

من الضروريِّ القول هنا إنَّ "حدث "النزول" الذي يقيم صلة متبادلة بين النظامَين [المتعالي والمحايث النسبيِّ] إلى درجة التطابق يجب أن تعاد قراءته هو أيضًا معكوسًا نحو الأعلى... وأمّا على مستوى الوصول، على العكس من ذلك، فإنَّ القرآن يدور مع الزمن، ويلامس البشر ويحقِّق اتِّصالاً بين النظامَين"[٢٠].

---

[١٦] ورد هذا الوصف أيضًا في عدد من الآيات، منها: سورة الكهف، الآية: ٦، وسورة النجم، الآية: ٥٩، وسورة الواقعة، الآية: ٨١، وسورة القلم، الآية: ٤٤، وسورة يوسف، الآية: ١١١.

[١٧] الزمخشري، جار الله محمود بن عمر بن أحمد (ت ٥٢٨هـ)، **أساس البلاغة**، تحقيق: محمَّد باسل عيون السود، ط ١، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٩٩٨، ج ١، ص ١٧٢.

[١٨] الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت، دار إحياء التراث العربيِّ، د. ط، د. ت)، ج ٢٣، ص ٢٥٨.
ويضيف **الآلوسي**: "ومن قال بالتلازم من الأشاعرة القائلين بحدوث الكلام اللفظيِّ جعل الأوصاف الدالَّة على الحدوث لذلك الكلام، وجُوِّز أن يكون إطلاق الحديث هنا على القرآن من باب المشاكلة".

[١٩] الرازي، فخر الدين محمَّد بن ضياء الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١، ج ٢، ص ١٦. وقال **الرازي**: "استدلَّت المعتزلة بهذه الآية [الآية ٨٧ من سورة النساء] على أنَّ كلام الله تعالى محدث، قالوا: لأنَّه تعالى وصفه بكونه حديثًا في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الحديث﴾، والحديث هو الحادث أو المحدث. وجوابنا عنه: أنَّكم *إنَّما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت، ونحن لا ننازع في حدوثه*، إنَّما الذي ندَّعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات، والآية لا تدلُّ على حدوث ذلك الشيء البتَّة بالاتِّفاق منّا ومنكم! فأمّا منّا؛ فظاهر، وأمّا منكم؛ فأنَّكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه؟!". أنظر: المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٨٤.

[٢٠] بيرك، جاك، **القرآن وعلم القراءة**، ترجمة وتعليق: منذر عيّاشي، (دار التنوير، بيروت، ومركز الإنماء الحضاريِّ، حلب، ط ١،١٩٩٦)، ص ٧٤.

و"القول إنَّ الخطاب حدث ما، يعني أنَّ الخطاب قد تحقَّق زمنيًّا"[21]، ومفهوم الزمن يحيل إلى مرجعيَّة السياق (الواقع) بما هو منطقة وسيطة بين المخاطِب والمخاطَب. كما يحيل الزمن إلى علاقة ما مع العالم؛ وإذ يتضمَّن الخطاب معنى السلطة والأثر، ويسلتزم مخاطِبًا (مرسِل) ومخاطَبًا (مرسَل إليه)، فإنَّ الخطاب لا بدَّ أن يفهم بوصفه حدثًا اجتماعيًّا "مترابطًا بشكل جدليٍّ بالعناصر الأخرى للحياة الاجتماعيَّة"[22]، فهو مرتبط بفاعلين ووكلاء اجتماعيِّين يقومون بوضعه في سياق التاريخ الأرضيّ"[23]، ولا شكَّ في أنَّ القرآن، بهذا المعنى، هو أعظم حدث اجتماعيٍّ في التاريخ العربيّ.

مرَّة أخرى، يعكس استثمار أحداث الوقائع في تشكيل الخطاب الصلة العميقة للخطاب وانخراطه العميق في تفاصيل الحياة اليوميَّة، إذ لا يمكن النظر إلى خطاب بدون علاقة تفاعل مع الفاعلين الاجتماعيِّين، ونحن نقول استثمارًا لأنَّ دراسة الخطاب بشكل تامٍّ تجعلنا نلاحظ العمليَّة الانتقائيَّة للأحداث والسمة التوظيفيَّة لها في إطار عمليَّة تغييريَّة كبرى كان يقودها الخطاب على الأرض، وعلى نحو يمنع تعلُّق الخطاب وخضوعه للسياق التاريخيِّ في شكل كامل في الأعمِّ الأغلب؛ فـ"سعيًا إلى التعميم وحرصًا على الدوام يتعالى على الأشخاص، وعلى الأحداث الفرديَّة، ويتَّخذ منها نماذج من السلوك البشريِّ لا تعدو أن تكون رموزًا لما يحمد أو يذمُّ من الأفعال، ومناسبات لضبط التشريعات، والفصل بين الحلال والحرام؛ ولذلك شاع في الأسلوب القرآنيِّ الاكتفاء في الأحداث بمجرَّد التلميح، وبالتركيز على الأفعال في مقاصدها وعواقبها (...) فجاء أسلوب القرآن

---

[21] ريكور، بول، **من النصِّ إلى الفعل: أبحاث في التأويل**، ترجمة: محمَّد برادة وحسان بورقيـة، ط ١، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، ٢٠٠١، ص ٨٠.

[22] أنظر

FAIRCLOUGH N. (2003), Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research, London, Routledge, 2.

[23] المصدر السابق وانظر: ريكور، **من النصِّ إلى الفعل**، ص ٨٠.

عامًّا غير مقيَّد بالمكان والزمان"[٢٤]، حتّى ليبدو القرآن من أكثر النصوص إخفاء لسياقه التاريخيِّ وتجاوزًا له.

لكنَّ كلَّ ذلك لا يعني إطلاقًا أنَّ الحضور التاريخيَّ كان دائمًا خارج نطاق التكوين بالمرَّة، ولكنَّه أيضًا لا يتجاوز وضع تكوين خطاب منخرط في تشكيل الأحداث وليس في تسجيلها وحسب، لنلاحظ مثلاً كيف أنَّ ثمَّة حضورًا محدودًا للأحداث التاريخيَّة في مكَّة، وكيف أنَّ تصاعد الأحداث مع بدء الهجرة والانتقال إلى يثرب (التي سُمِّيت لاحقًا بـ"المدينة") جعل حضورها في الخطاب القرآنيِّ أكثر كثافة، وأحيانًا بأسماء أشخاص بعينهم، وهو أمر لم يكن واردًا في العهد المكِّيِّ، حيث أصبحت زمام المبادرة بيد الخطاب الذي ترسَّخت سلطته عبر الفاعلين الاجتماعيِّين.

ستبقى الأحداث التار
وستلعب دورًا في تثبُّت
الزمن، فالقرآن احتفظ
تفاصيلها غير الضرور
القرآنيِّ اليوم سيجد نفس
القرآن ليشكِّل فهمًا أعمق
دون الرجوع إلى تلك ا
مصادر حفريَّة بالطبع،
وإشكالات نقله وتوثيقه و
والتحاليل الكيميائيَّة، وه
التاريخ الإنسانيِّ، بل ح
الوثائق التاريخيَّة إلى الش
يندرج في إطار علا
والجدل القائم والمعروف

[٢٤] الجطلاوي، الهادي، **قضايا**
علي الحامي (العربيَّة) بالاش

١٤٦

عامًّا غير مقيَّد بالمكان والزمان"[٢٤]، حتّى ليبدو القرآن من أكثر النصوص إخفاء لسياقه التاريخيِّ وتجاوزًا له.

لكنَّ كلَّ ذلك لا يعني إطلاقًا أنَّ الحضور التاريخيَّ كان دائمًا خارج نطاق التكوين بالمرَّة، ولكنَّه أيضًا لا يتجاوز وضع تكوين خطاب منخرط في تشكيل الأحداث وليس في تسجيلها وحسب، لنلاحظ مثلاً كيف أنَّ ثمَّة حضورًا محدودًا للأحداث التاريخيَّة في مكَّة، وكيف أنَّ تصاعد الأحداث مع بدء الهجرة والانتقال إلى يثرب (التي سُمِّيت لاحقًا بـ"المدينة") جعل حضورها في الخطاب القرآنيِّ أكثر كثافة، وأحيانًا بأسماء أشخاص بعينهم، وهو أمر لم يكن واردًا في العهد المكِّيِّ، حيث أصبحت زمام المبادرة بيد الخطاب الذي ترسَّخت سلطته عبر الفاعلين الاجتماعيِّين.

ستبقى الأحداث التاريخيَّة علامة فارقة في الخطاب، فقد دُوِّنت طازجة فيه، وستلعب دورًا في تثبُّت زمن صدور الخطاب، وتقلِّل من إمكانيَّة التشكيك في هذا الزمن، فالقرآن احتفظ بخطوط بارزة للأحداث تمَّ تجريدها (في الغالب) من تفاصيلها غير الضروريَّة ودمجها بشكل وظيفيٍّ في خطابه. متلقِّي الخطاب القرآنيِّ اليوم سيجد نفسه مضطرًّا لمعرفة تلك الحقبة الزمنيَّة التي يتحدَّث عنها القرآن ليشكِّل فهمًا أعمق، بل إنَّ بعض أجزاء الخطاب النادرة يصعب فهمها من دون الرجوع إلى تلك الأحداث التاريخيَّة. الوثائقيُّون الأركيولوجيُّون سيبحثون عن مصادر حفريَّة بالطبع، لن يجدوا أنفسهم مطمئنِّين إطلاقًا لا إلى النصِّ نفسه وإشكالات نقله وتوثيقه ولا إلى أيِّ وثائق مكتوبة لا يدعمها البحث التقنيُّ الفيزيائيُّ والتحاليل الكيميائيَّة، وهو أمر يصعب أن يوصل إلى نتيجة في أيِّ نصٍّ وُجد في التاريخ الإنسانيِّ، بل حتّى في نفي وجود أشخاص بعينهم لا يرقى وجودهم في الوثائق التاريخيَّة إلى الشكِّ.

يندرج في إطار علاقة الخطاب القرآنيِّ بالأحداث مفهوم "الناسخ والمنسوخ" والجدل القائم والمعروف حوله، وبشكل خاصٍّ علاقته بتوثيق القرآن، والأهمُّ

---

[٢٤] الجطلاوي، الهادي، **قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز**، ط ١، تونس، دار محمَّد علي الحامي (العربيَّة) بالاشتراك مع كلِّيَّة الآداب في جامعة سوسة، ١٩٩٨، ص ٤٩٧.

بالنسبة إلينا – ونحن نتعامل هنا مع خطاب منجز – هو علاقته بتغيير وجهة النظر في أحكام وقرارات تشريعيَّة. كُتب الكثير حول علاقة النسخ بالتوثيق، وما زال هذا الموضوع أحد الموضوعات المؤرقة لكثير من الباحثين على اختلاف توجُّهاتهم البحثيَّة والإيديولوجيَّة، ولكنَّ القليل منه كان معنيًّا بالنظر إلى علاقة الناسخ والمنسوخ ودوره في تكوين القرآن.

النظر إلى الخطاب القرآنيٍّ، بمعزل عن الروايات التاريخيَّة، كممارسة اجتماعيَّة يمكِّن من فهم مختلف، هنا في هذا المنظور، لا يعود نصًّا يتراجع "مؤلِّفه" عن رأي بدا له أنَّه لم يكن صائبًا، وإنَّما تغيير الحكم على شيء لم يعد صالحًا، تغييرًا ينطلق من التوافق والانسجام مع بنيته المفهوميَّة العميقة ورؤيته للعالم، إنَّ بعض أراء علماء الفقه الإسلاميِّ في الناسخ والمنسوخ في القرآن تذهب إلى اعتبار أنَّ النسخ قائم على علَّة، وأنَّه ينبغي إعمال العلَّة المناط بها الحكم.

يجدر أن نشير هنا إلى أنَّ فرضيَّة وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن على اختلاف أشكالها هي راسخة في الفقه الإسلاميِّ الكلاسيكيِّ السنيِّ، إلى الحدِّ الذي اعتبر فيه إنكار النسخ نوعًا من الكفر بالدين! (كما يقول مثلاً الفقيه وعالم الأصول الحنفي علاء الدين البخاري). على أنَّ هذا الموقف تغيَّر كثيرًا في القرن الماضي، إذ يميل كثير من العلماء الكبار (وبشكل خاصٍّ علماء أصول الفقه) إلى عدم قبول فكرة الناسخ والمنسوخ في القرآن، ذلك أنَّ التمحيص الدقيق لمّا زُعم أنَّه منسوخ من القرآن لا يدعمه دليل، فالفضاء الدلاليُّ يحتمل تفسيرًا أفضل[٢٥]، ويتيح فرصة للجمع بين مفردات الخطاب بدون أن يؤدِّي ذلك للتفريط بالحدود اللغويَّة.

كثيرة هي الموضوعات التي يمكن بحثها تحت مظلَّة التكوين، ولكن ليس بمقدور بحث بهذا الحجم تناولها، إلاّ أنَّنا نشير إلى أهمِّيَّة بعضها أكثر من الأخرى، مثل البحث اللغويِّ الفيللولوجيِّ وعلاقته بأصل القرآن وتكوينه التعبيريِّ، وعلاقة الفكر باللغة وما يُعرف بالحتميَّة اللغويَّة وتأثير ذلك على تكوين بنية النصِّ الفكريَّة ومدى ارتهانها للثقافة العربيَّة ومحور ساحل شرق المتوسِّط في مطلع القرن الميلاديِّ السابع.

---

[٢٥] أنظر مثلاً: الجبري. عبد المتعال، **لا نسخ في القرآن**، مكتبة وهبة، د.ط، ١٩٨٠.

بالتعبير، وعادة في الخطاب المكتوب، حيث يغيب المتكلِّم، فإنَّ هذه المؤثِّرات مفقودة، وعلى المُخاطب تعويضها تعبيريًّا بأدوات لغويَّة بحتة[٣٣].

إضافة إلى ذلك، فإنَّ النظام التواصليَّ في الخطاب الشفاهيِّ مختلف عنه في الخطاب المكتوب، فمن جهة الإحالة، يمكن للمخاطِب الشفاهيِّ أن يحيل إلى شيء ملحوظ ومشاهد عيانيًّا لحظة الخطاب، وهو أمر غير متوفِّر في الخطاب الكتابيِّ في الغالب، ومن جهة التبادل والحوار، فهو أمر ممكن في الخطاب الشفاهيِّ ولكنَّه متعذِّر تمامًا في الخطاب المكتوب[٣٤].

إنَّ هذه العلاقة بين الخطاب والشفاهيَّة والكتابيَّة يجب أن تلحظ بكونها "أصل كلِّ قضيَّة تأويليَّة"[٣٥] في أيِّ كتاب دينيٍّ مقدَّس. بالطبع ينطبق ذلك على القرآن الكريم، غير أنَّ القرآن يبدو حالة فريدة، فمن جهة، تزامن النظام الكتابيُّ فيه مع الشفاهيِّ غالبًا، ومن جهة ثانية، إحتفظ الكتابيُّ بنفس صيغة الشفاهيِّ تمامًا! ومن جهة ثالثة، فالخطاب الشفاهيُّ كان (كما يفترض الخطاب نفسه) تبليغًا بالوكالة (عبر النبيِّ (ص))، ولم يكن صاحب الخطاب (المُخَاطِب الحقيقيُّ) حاضرًا فيزيائيًّا على الإطلاق، الأمر الذي جعل الخطاب القرآنيَّ الشفاهيَّ أساسًا يتمتَّع بشيء من خصائص الخطاب المكتوب ونظامه.

ينقلنا هذا إلى الإشكالات المحيطة بقضيَّة التدوين ويدخل في القضيَّة هذه ما يُعرف بـ"الجمع" المفترضة بعد أن أكمل الوحي مهمَّته (كما يشير الخطاب القرآنيُّ ذاته)، والحقيقة أنَّ هذه القضيَّة متعلِّقة بالتوثيق التاريخيِّ أكثر من تعلُّقها ببنية الخطاب ذاته، وواقع الحال أنَّ القراءة الشائعة بين العلماء التقليديِّين وخصومهم ترجع إلى الروايات التاريخيَّة المتوافرة، والخلاف المنهجيُّ بين الطرفَين هو أساس النتائج التي ينتهون إليها، إنَّ المشكلة لا تكمن لدى الفريقَين في أنَّ القرآن الموجود بين أيدينا هو الخطاب ذاته الموجود في عصر النزول (إعتقاد علماء المسلمين السنَّة بأنَّه كلُّ الخطاب، والشيعة على خلاف بين إخباريِّيهم

---

[٣٣] المصدر السابق.

[٣٤] المصدر السابق.

[٣٥] ريكور، **من النصِّ إلى الفعل**، ص ٩٤.

وأصوليِّيهم)، وإنَّما في إمكانيَّة فقدان بعض أجزائه لدى إخباريي الشيعة (في العهد العثمانيّ في شكل خاصّ) ودخول القليل من التفسير في متنه (القراءات في الحدّ الأدنى). أي أنَّ الاعتراف حاصل في أنَّ هذا الخطاب هو على الأقلّ جزء مهمٌّ من الخطاب نفسه الذي كان في عصر النبيّ حتى لدى هذا الفريق.

لكنَّ القراءة التوثيقيَّة ذاتها يمكن معايرتها أيضًا ببنية الخطاب ونتائج تحليله أيضًا، فإشكاليَّة فقدان أجزاء من الخطاب تستلزم عدم تماسك أجزائه، كما أنَّ دخول أجزاء غريبة عن الخطاب يفترض أن تؤدِّي إلى خلل في بنيته المفاهيميَّة وحدوث تناقضات فيها.

أ- تماسك الخطاب (من الوحي إلى المصحف)

بالرغم من أنَّ مصطلح التماسك مصطلح ينتمي إلى علم النصّ، وبشكل خاصّ (المدرسة النظاميَّة)، فإنَّه يمكن استعماله في الخطاب على اعتبار أنَّ التماسك في الخطاب هو تماسك مفهوميٌّ وموضوعيٌّ في إرسال الخطاب. السؤال الذي قد يرد هنا هو في إعادة ترتيب المصحف، فالخطاب الذي بين أيدينا (مع الأخذ بعين الاعتبار الإشكالات الآنفة الذكر) ليس بالترتيب نفسه الذي نزل به طوال ٢٣ سنة، هي عمر الرسالة النبويَّة. فهل نتحدَّث عن التماسك في ترتيبه الزمنيّ أم عن التماسك في ترتيبه المصحفيّ (بعد التدوين)؟

هو في الواقع سؤال جدير بالتأمّل، ولا بدَّ أن تأخذ دراسات الخطاب القرآنيّ بعين الاعتبار ما يقتضيه مكوِّن الزمن في الحدث الخطابيّ، ذلك أنَّه إذا وقع حدث صدور الخطاب (نزوله) فإنَّه من المحتَّم أن يتشكَّل فاصل زمنيٌّ بين تاريخ صدور الخطاب وتاريخ تلقِّيه، وهو زمن آخذ بالازدياد مع تقدُّم الابتعاد عن حدث الخطاب، فمع تطاول الزمن تزداد التأويلات اتِّساعًا وتولد تأويلات جديدة، وقد شكَّل هذا الموضوع مركز اهتمام التأوُّليَّة الحديثة (Hermeneutics)[٣٦].

---

[٣٦] أنظر

« Hermeneutics » In Eliad, Mircea (Editor in Chief), (1986), *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMilan Publishing, Vol. 6, 279-287.

ومن جهة أخرى، فإنَّ علماء السرد يفرِّقون في نظريَّتهم بين **زمن القصَّة** (الذي يشير إلى الترتيب الزمنيِّ المنطقيِّ لوقائع القصَّة متدرِّجة بشكل تاريخيٍّ متسلسل) وبين **زمن السرد** (الذي تروى فيه الحكاية وتتعاقب فيه الأحداث، حيث يبدأ السارد بنقطة من زمن الرواية ويقوم بالاسترجاع، أو الاستباق)؛ فزمن رواية الحدث وزمن الحدث نفسه مختلفان[٣٧]، وفي كلَا الزمنَين، هناك شيء ثابت في كلِّ سرد حكائيٍّ، هو ما يُسمّى بـ"**تقدُّم الأحداث**"[٣٨]، ذلك أنَّه كلَّما تقدَّم الزمن أثناء حدث سرد الرواية، أو أثناء حدث الحكاية ذاتها، فإنَّ الأحداث تتراكم وتتقدَّم شيئًا فشيئًا إلى نهاية ما. مفهوم الزمنَين هذين في النظريَّة السرديَّة يمكننا اقتراضه وتحويله على أداة تحليليّة فيما نحن بصدده، إذ يمكننا وفقه تحليل زمن الحدث الخطابيِّ القرآنيِّ إلى زمنَين: "زمن نزول الخطاب"، **و**"زمن ترتيب الخطاب"، حيث يمثِّل "زمن النزول" الترتيب الزمنيَّ الحقيقيَّ لصدور الخطاب (الترتيب الزمنيُّ وفقًا لنزول/حدوث الخطاب)، ويمثِّل "زمن الترتيب" زمن تلاوة الخطاب بعد إعادة ترتيبه (زمن السرد الخطابيِّ)، وبالتأكيد سوف يتقدَّم الخطاب بطريقتَين مختلفتَين في كلِّ زمن بالنسبة لمتلقِّيه.

---

٣٧ يعود مفهوم "زمن القصَّة" و"زمن السرد" في الخطاب السرديِّ إلى كريستين ميتز (١٩٦٨)، وقد عمل جيرار جينيت في كتابه "خطاب الحكاية" (١٩٧٢) على تطويره، أنظر: جينت، جيرار، **الخطاب في الحكاية: بحث في المنهج**، ترجمة: محمَّد معتصم وآخرون، ط ٢، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٤٥.

ديكرو، أوزوالد، وماري شايفر، جان، **القاموس الموسوعيُّ الجديد لعلوم اللسان**، ترجمة: منذر عيّاشي، ط ١، المنامة، جامعة البحرين، ٢٠٠٣، ص ٩٨٠.

٣٨ لا يمكن لحدث صدور الخطاب أن يتحقَّق دفعة واحدة في لحظة واحدة، والمتلقِّي مضطرٌ لأن "يقرأ خطوة إثر خطوة"، والحكاية على نحو إجماليٍّ بالنسبة للقارئ "تتحقَّق قطعًا متتالية"، وتتراكم إلى نهايتها. هذا، ويمكننا أن نرى بأنَّ ما يقابل مفهوم "تقدُّم الخطاب"، بالنسبة للقارئ نفسه، هو ما يسمِّيه بول ريكور "**تقدُّم الفهم**". أنظر: إيكو، أمبرتو. **القارئ في الحكاية: التعاضد التأويليُّ في النصوص الحكائيَّة** ترجمة: أنطوان أبو زيد، ط ١، بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ١٩٩٦، ص ١٤٥؛ جينت، **الخطاب في الحكاية**، م. س، ص٤٦؛ بحراوي، حسن، **بنية الشكل الروائيِّ**، ط ١، بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ١٩٩٠، ص١١٩؛ الحمداني، حميد، **بنية النصِّ السرديِّ من منظور النقد الأدبيِّ**، ط ٣، بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ٢٠٠٠، ص٧٣-٧٨؛ ريكور، **من النصِّ إلى الفعل**، ص٨١.

الإشكاليَّة التي تواجه البحث في مدى انسجام الخطاب القرآنيّ الذي بين أيدينا تكمن في أنَّه لا توجد وثائق تاريخيَّة كافية يمكن من خلالها الجزم بترتيب القرآن كما نزل[٣٩]، وستبقى أيُّ محاولة في هذا الاتِّجاه مشكوك في مدى صدقيَّتها التاريخيَّة، ومع ذلك، فثمَّة محاولات عديدة لتفسير القرآن وفقًا لاجتهاد ما في نزوله، حاولت جهدها الوصول إلى فهم متماسك للخطاب، واستطاعت إلى حدٍّ ما الوصول إلى ذلك لكن ليس من خلال الخطاب وحده، وإنَّما بمساعدة المصادر التاريخيَّة والاستناد إلى معرفة تفصيليَّة بالسيرة النبويَّة، آخرها محاولة الجابري في كتابه (**فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح**)[٤٠] وما زالت هنالك شكوك في جدواها.

فضلاً عن تعدُّد النز
إلى أنَّ بعض أجزاء الـ
غير تسلسلها الزمني (بـ
من أنَّ هذه القضيَّة تبدو
جمع القرآن من وجهة
النبويَّة المتعدِّدة المتعلِّقة
يمكن، من جهة أخر
أنَّها عمليَّة تنسيق لتحقيق
جديدة في سياق بنيته الـ
صدوره وحفظه، إذ من
يعني أنَّ عملية تثبيت ا

٣٩ أنظر: الحاج، عبد الرحمن
القرآن الحكيم"، بيروت، مـ
عبد الرحمن. **دفاع عن القر**
د. ت)، ص ١٠٩.
٤٠ الجابري، محمَّد عابد، **فهم**
دراسات الوحدة العربيَّة، ٨

١٥٢

الإشكاليَّة التي تواجه البحث في مدى انسجام الخطاب القرآنيّ الذي بين أيدينا تكمن في أنَّه لا توجد وثائق تاريخيَّة كافية يمكن من خلالها الجزم بترتيب القرآن كما نزل[٣٩]، وستبقى أيُّ محاولة في هذا الاتِّجاه مشكوك في مدى صدقيَّتها التاريخيَّة، ومع ذلك، فثمَّة محاولات عديدة لتفسير القرآن وفقًا لاجتهاد ما في نزوله، حاولت جهدها الوصول إلى فهم متماسك للخطاب، واستطاعت إلى حدٍّ ما الوصول إلى ذلك لكن ليس من خلال الخطاب وحده، وإنَّما بمساعدة المصادر التاريخيَّة والاستناد إلى معرفة تفصيليَّة بالسيرة النبويَّة، آخرها محاولة الجابري في كتابه (**فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح**)[٤٠] وما زالت هنالك شكوك في جدواها.

فضلاً عن تعدُّد النزول لبعض أجزاء من الخطاب، ثمَّة قضيَّة أخرى فبالإضافة إلى أنَّ بعض أجزاء الخطاب نزلت في أزمنة متباعدة لسور القرآن ووضعت في غير تسلسلها الزمني (بعض السور المكيَّة وضعت فيها آيات مدنيَّة مثلاً)، وبالرغم من أنَّ هذه القضيَّة تبدو مشكلة أخرى يُستدلُّ بها عادة على خلل ربَّما حصل في جمع القرآن من وجهة نظر توثيقيَّة، إلاَّ أنَّ هذه النظرة ستواجه مشكلة النصوص النبويَّة المتعدِّدة المتعلِّقة بها.

يمكن، من جهة أخرى، من خلال مقاربة الخطاب، النظر إلى هذه العمليَّة على أنَّها عمليَّة تنسيق لتحقيق قدر أكبر من تماسك الخطاب أو حتَّى من توظيف مفاهيم جديدة في سياق بنيته العامَّة. إنَّ إعادة الترتيب لا تتاح إلاَّ بعد كتابة الخطاب، أو صدوره وحفظه، إذ من غير الممكن فعل ذلك بدون القيام بتثبيت الخطاب، وهو ما يعني أنَّ عملية تثبيت الخطاب كانت مبكرة وفي العهد النبويِّ ذاته، أمَّا تفاصيلها

---

٣٩ أنظر: الحاج، عبد الرحمن، **الفهم والتنزيل في مسار التنزيل ومسيرة الدعوة: الجابري وإعادة "فهم القرآن الحكيم"**، بيروت، مجلَّة المحجة معهد المعارف الحكميَّة، شتاء-ربيع ٢٠١٠، ص ١٩٧؛ بدوي، عبد الرحمن. **دفاع عن القرآن ضدَّ منتقديه**، ترجمة: كمال جاد الله، ط ١، الدار العالميَّة للكتاب والنشر، د. ت)، ص ١٠٩.

٤٠ الجابري، محمَّد عابد، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٨، ج ٣.

فشأن آخر. بالتأكيد نحتاج لكي نثبت أنَّ التوزيع الجديد الذي يداخل بين أزمنة النزول والذي حصل على الأرجح في عصر النبوَّة، إلى تمحيص الآيات والمقاطع من الخطاب التي ثمَّة ما يشير إلى أنَّها رُتِّبت في نصوص للخطاب القرآنيِّ لم تزامنها، لرؤية مدى تماسك الخطاب الذي تأخذ مكانها الجديد فيه. وليس هنالك دراسة متخصِّصة تناولت مسألة التماسك والانسجام في الخطاب المتَّصل بهذه الأجزاء الموضوعة في غير مكانها الزمنيّ.

من الأجدر النظر إلى الخطاب القرآنيِّ كما نتلقّاه اليوم (أي كما هو مرتَّب مصحفيًّا) وإجراء امتحان عليه يكشف ما إذا كان هذا الخطاب متماسكًا بالفعل ومنسجم الأجزاء. ليس كبديل عن العمل التأريخيِّ التوثيقيِّ، وإنَّما كمكمِّل له، فالمشتغل في تحليل الخطاب يكون مشغولاً ببنية الخطاب المفهوميَّة ومدلولاته وأثره وكيف يمارس سلطته أكثر من أي شيء آخر.

الاستشراق الكلاسيكيُّ (أعمال نولدكه) وحتّى بعض العلماء القدماء (مثل العز بن عبد السلام) يرون في انتقالات الخطاب حتى في السورة الواحدة شكلاً من التبعثر والتفكُّك، يُعزى في الغالب إلى الفترة الطويلة التي استغرقها الخطاب لاكتماله، ولكن هذه الدراسات تركِّز انتباهها على القرآن كنصٍّ، ولا تتكلَّف عناء دراسته كخطاب، والفارق أنَّ التماسك والانسجام النصِّيَّ يستندان إلى روابط مباشرة بين الجمل، والعلائق المباشرة بين معاني أجزاء النصِّ وكيف ترتبط ببعضها. في حين يُلتفت في الخطاب إلى البنية المفهوميَّة والمحاور الموضوعيَّة التي تمثِّل عمق أساس الخطاب، وتفسِّر الارتباطات بين أجزاء الخطاب والانتقالات في موضوعاته الجزئيَّة وفقًا لقدرتها على تبليغ الخطاب والانسجام الوظيفيِّ مع محوره، أي وفقًا لدورها في الخطاب، الذي يمنحها بدوره تفسيرًا لموقعها في البناء اللغويِّ للخطاب، أي نصِّه.

في إطار هذا المنطق، الانتقال لمستوى الخطاب وتحليله في دراسة القرآن أمر مهمٌّ، وهو ما يزال جديدًا بالنسبة للدراسات القرآنيَّة، غير أنَّ أهمِّيَّته تكمن في امتحان تماسك الخطاب القرآنيِّ وانسجامه كما هو مدوَّن اليوم، وقد يكون من المبكر التنبؤ بما إذا كانت نتائجه ستدعم المنظور التوثيقيَّ التاريخيَّ أم ستناقضه،

إلى شيء ملحوظ ومشاهد عيانيًا لحظة الخطاب، لكن هذا أمر غير متوفِّر في الخطاب الكتابيّ في الغالب، ومن جهة التفاعل والحوار، فهو أمر ممكن في الخطاب الشفاهيّ، ولكنَّه متعذِّر تمامًا في الخطاب المكتوب[٤٥].

إنَّ هذه العلاقة بين الخطاب والشفاهيَّة والكتابيَّة يجب أن تلحظ بكونها "أصل كلِّ قضيَّة تأويليَّة"[٤٦] في أيِّ كتاب، والكتاب الدينيُّ المقدَّس في شكل أخصَّ، بالطبع ينطبق ذلك على القرآن الكريم، غير أنَّ القرآن يبدو حالة فريدة، فمن جهة، تزامن النظام الكتابيُّ فيه مع الشفاهيِّ غالبًا، ومن جهة ثانية، احتفظ الكتابيُّ بنفس صيغة الشفاهيِّ تمامًا! ومن جهة ثالثة، فالخطاب الشفاهيُّ كان تبليغًا بالوكالة (عبر النبيِّ (ص))، ولم يكن صاحب الخطاب (المُخَاطِب الحقيقيُّ) حاضرًا فيزيائيًّا على الإطلاق، الأمر الذي جعل الخطاب القرآنيَّ الشفاهيَّ أساسًا يتمتَّع بشيء من خصائص الخطاب المكتوب ونظامه.

ومع ذلك، فقد احتفظ الفاعلون الاجتماعيُّون من مجايلي عصر النزول بميزة الاتِّصال التفاعليِّ (Interactive Communication) ولو عبر الوكيل مبلِّغ الخطاب (النبيِّ (ص))، ذلك أنَّ تساؤلات الصحابة والشكوك التي أُثيرت حول النبيِّ ووحيه، كان لها صداها في الخطاب المنزل، فلقد كان الخطاب القرآنيُّ مواكبًا حاجتهم[٤٧]،

---

[٤٥] المصدر السابق.

[٤٦] ريكور، **من النصِّ إلى الفعل**، ص ٩٤.

[٤٧] ورد كثير من النصوص والأحداث كانت بمنزلة أسباب للنزول، بينها عدد لا بأس به كان من استجابة لتساؤلات الصحابة ونقاش القرآن مع مناوئيه: ففي سورة المجادلة، مثلاً، يصرِّح القرآن بأنَّ ما أنزله هو جواب على سؤال مجادلة الرسول: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ، وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة ٥٨ : ١). وأصل القصَّة كما ورد في كتب السنَّة "عن خويلة بنت ثعلبة، قالت: في والله وفي أوس بن الصامت أنزل الله جل وعلا صدر سورة المجادلة، قالت: كنت عنده، وكان شيخًا كبيرًا قد ساء خلقه، وضجر، قالت: فدخل عليَّ يومًا فراجعته في شيء؛ فغضب، وقال: أنت عليَّ كظهر أمِّي، ثمَّ خرج، فجلس في نادي قومه ساعة، ثمَّ دخل عليَّ، فإذا هو يريدني على نفسي. قالت: قلت: كلا! والذي نفس خويلة بيده، لا تخلص إليَّ؛ وقد قلتَ ما قلتَ حتَّى يحكم الله ورسوله فينا بحكمه. قالت: فواثبني؛ فامتنعت منه؛ فغلبته بما تغلب به المرأة الشيخ الضعيف، فألقيته تحتي، ثمَّ خرجت إلى بعض جاراتي، فاستعرت منها ثيابًا، ثمَّ خرجت حتَّى جئت رسول الله (ص)،

غير أنَّ المثير في الأمر أنَّ الخطاب القرآنيَّ حافظ على نزعته التعبيريَّة المنفلتة من عقال الزمان والمكان وتكفل السياق التداولي للخطاب بتحويل إجاباته إلى معنى واقعيٍّ قابل ليكون جوابًا مباشرًا عن الأسئلة والأحداث رغم قابليَّتها للانطباق على وقائع متعدِّدة ولانهائيَّة خارج سياقها الأصليّ.

إنَّ ميزة الاتِّصال التفاعليِّ في الخطاب الشفاهيِّ في عصر الرسالة (عصر نزول الخطاب) تغني عن ظاهرة التأويل والاجتهاد لفهم الوحي واكتشاف حلوله العمليَّة إلى حدٍّ كبير، ولكن بما أنَّ الظاهرة القرآنيَّة تجمع بشكل فريد بين الخطاب الشفاهيِّ والخطاب المكتوب، فإنَّ الميزة التفاعليَّة، التي لم تغنِ عن الفهم والشرح والتأويل، لعبت دور الحسم لهذه الظواهر الاجتهاديَّة الملازمة للخطاب المكتوب، وبذلك، فإنَّ التواصل بين المُخاطب والفاعلين الاجتماعيِّين كان في مستوى مختلف كلِّيًّا عمّا بعدهم.

تثبيت الخطاب بالكتابة يجعل "حدث الخطاب في منأى عن الدمار"[٤٨]، وتمنحه الكتابة الاستمراريَّة والقدرة على مقاومة الزمن، فهي تفرض استبدال سمة الآنية

فجلست بين يديه؛ فذكرت له ما لقيت منه. فجعلت أشكو إليه ما ألقى من سوء خلقه. قالت: فجعل رسول الله (ص) يقول: "يا خويلة! ابن عمِّك شيخ كبير؛ فاتَّقي الله فيه". قالت: فوالله ما برحت حتّى نزل القرآن؛ فتغشى رسول الله (ص) ما كان يغشاه، ثمَّ سري عنه، فقال: "يا خويلة! قد أنزل الله جل وعلا فيك وفي صاحبك"، قالت : ثمَّ قرأ علي: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله﴾، إلى قوله: ﴿وللكافرين عذاب أليم﴾، فقال رسول الله (ص): "مريه فليعتق رقبة"، قالت: وقلت: يا رسول الله! ما عنده ما يعتق؟! قال: "فليصم شهرَين متتابعَين". قالت: فقلت: والله يا رسول الله إنَّه شيخ كبير، ما به من صيام؟! قال: "فليطعم ستِّين مسكينًا وسقًا من تمر"، فقلت: والله يا رسول الله، ما ذلك عنده؟! قالت: فقال رسول الله (ص): "فإنّا سنعينه بعرق من تمر". قالت: فقلت: وأنا يا رسول الله سأعينه بعرق آخر. فقال: "أصبت، وأحسنت، فاذهبي فتصدقي به عنه، ثمَّ استوصي بابن عمِّك خيرًا"، قالت: ففعلت". طبعًا لهذا المثال أشباه عديدة يمكن متابعتها في أسئلة أهل الكتاب المقدَّس (اليهود بشكل خاصٍّ)، ومشركي مكَّة، لا داعي للإطالة بها ههنا، فبالإمكان الرجوع إليها في كتب أسباب النزول.

أنظر تخريج الرواية المذكورة في: ابن بلبان، علاء الدين بن علي الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ط ٢، بيروت، مؤسَّسة الرسالة، ١٩٩٣، ج ١٠، ص ١٠٧، رقم ٤٢٧٩.

[٤٨] ريكور، **من النصِّ إلى الفعل**، ص ٨٥.

للخطاب الشفاهيِّ بالاستمراريَّة، وبذلك تقوم كتابة الخطاب بعمل مزدوج في الوقت نفسه: فهي "تنقل اللغة من المجال المحكيِّ إلى المجال المرئيِّ [من جهة]، وتسمح [بذلك] للكلمات والجمل بأن تعالج خارج سياقاتها الأصليَّة"[٤٩] من جهة ثانية.

باختصار، يقوم التثبيت الكتابيُّ للخطاب والعبور من الكلام إلى الكتابة بـــ:

- قطع التواصل التفاعليِّ، بكلِّ ما يعني ذلك من مفارقة بين وضع الفاعلين الاجتماعيِّين زمن صدور الخطاب ووضعهم بعده؛ إذ سينفصل الخطاب عن قائله انفصالاً فيزيائيًّا (ممثَّلاً بوفاة الوكيل في تبليغ الخطاب النبيِّ (ص) وانقطاع الوحي)، وينقطع الحبل السري بين المتلقي والمُخاطِب.
- إحلال الاجتهاد (التفسير والتأويل) والقراءة محلَّ التفاعل وتحديد القصد التداوليِّ للخطاب، فكلُّ "كتابة تستدعي القراءة"[٥٠] لا محالة.
- تحرير الخطاب القرآنيِّ من السياق وإدخاله في عوالم وسياقات التلقِّي المتبدِّلة بتبدُّل المتلقِّين المحتجبين عن العالم الظرفيِّ للخطاب الشفاهيِّ.
- تغيير العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب، بما يفتح الخطاب على متلقٍّ لا نهائيّ.
- خضوع فهم الخطاب لأفق المتلقِّي بعدد من المؤثِّرات، أبرزها: بيئة المتلقِّي الثقافيَّة ، والمعارف التي يحملها المخاطب، ورؤيته للعالم (World View).

كلُّ ذلك يجعل كلَّ متلقِّي الخطاب القرآنيِّ بعد عصر الرسالة (عصر نزول الخطاب) يتلقَّى الخطاب بطريقة مختلفة، ويفهمه بطريقة مختلفة، لكن هذا لا يعني أنَّ الاختلاف مطلق وبلا نهاية، فلهذا الاختلاف حدود موضوعيَّة (واقعيَّة) هي حدود الخطاب المكتوب اللغويَّة ذاتها، فاللغة وقواعدها تصنع ما يمكن تسميته بـــ"سياج الفضاء الدلاليِّ" (Semantic Space Fence)؛ حيث لا يَسمح المعنى اللغويُّ

---

[٤٩] يول وبروان، **تحليل الخطاب**، ص ١٥-١٦.

[٥٠] ريكور، **من النصِّ إلى الفعل**، ص ١٠٦.

باستنباط معانٍ خارج حدوده، فـ"لا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يسرحه النقل"[٥١] على حدِّ تعبير الإمام الشاطبيّ.

هذه الطبيعة للأثر، ذات الشكل المفارق، بين الخطاب في وضعه في عصر الرسالة ووضعه ما بعد النزول، ستنعكس، بدون شكٍّ، على تحليل الخطاب، فالخطاب السياسيُّ (والقرآنيُّ عمومًا) في عصر الصدور في وضعه الشفاهيِّ مطبوع بطابع عمليٍّ، سيصبح هذا الطابع العمليُّ ذاته محلاً للتحليل وإعادة الفهم بجوار الخطاب بعد عبوره من الشفاهيَّة إلى الكتابيَّة، وسيكون على هذا النوع من الدراسات إذن أن تميِّز بين الخطاب السياسيِّ كما فهم عمليًّا في إطار المرحلة الشفاهيَّة/الكتابيَّة، وبين الخطاب القرآني كما يكمن أن يفهم في إطار المرحلة الكتابيَّة منفصلاً عن سياقه،

باستنباط معانٍ خارج حدوده، فـ"لا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يسرحه النقل"[٥١] على حدِّ تعبير الإمام الشاطبيّ.

هذه الطبيعة للأثر، ذات الشكل المفارق، بين الخطاب في وضعه في عصر الرسالة ووضعه ما بعد النزول، ستنعكس، بدون شكٍّ، على تحليل الخطاب، فالخطاب السياسيُّ (والقرآنيُّ عمومًا) في عصر الصدور في وضعه الشفاهيِّ مطبوع بطابع عمليٍّ، سيصبح هذا الطابع العمليُّ ذاته محلاً للتحليل وإعادة الفهم بجوار الخطاب بعد عبوره من الشفاهيَّة إلى الكتابيَّة، وسيكون على هذا النوع من الدراسات إذن أن تميِّز بين الخطاب السياسيِّ كما فهم عمليًّا في إطار المرحلة الشفاهيَّة/الكتابيَّة، وبين الخطاب القرآني كما يكمن أن يفهم في إطار المرحلة الكتابيَّة منفصلاً عن سياقه، ومفتقدًا للتواصل التفاعليِّ الملازم للمرحلة الأولى.

٥١ الشاطبي، **الموافقات**، م. س، ج
للعقل تخطّي مأخذ النقل لم يكن
صار الحدُّ غير مفيد" (المصدر
١٥٨

---

[٥١] الشاطبي، **الموافقات**، م. س، ج ١، ص ١٢٥، المقدّمة العاشرة. ويحتجُّ **الشاطبي** لذلك بـ"أنّه لو جاز للعقل تخطّي مأخذ النقل لم يكن للحدّ الذي حدّه النقل فائدة؛ لأنّ الفرض أنّه حدٌّ له حدًّا، فإذا جاز تعدّيه صار الحدُّ غير مفيد" (المصدر السابق).

النظريّاتُ المعاصرةُ حول تكوُّنِ مجموعةِ أسفارِ التوراة

القسّ عيسى دياب[1]

المقدّمة

من المواضيع الأكثر تعقيدًا في دراسة العهد القديم هي محاولة التعرُّف إلى النصوص الأقدم في الكتاب المقدَّس، التعرُّف إلى مصادرها الأوّليَّة، والتعرُّف إلى الكيفيَّة التي تكوَّنت فيها منذ النشوء حتّى التدوين.

على الرغم من أنَّ التوراة لا تتضمَّن النصوص الأقدم، غير أنَّه، منذ البداية، حظي هذا القسم من الكتاب المقدَّس، بأهمِّيَّة خاصَّة، إذ أنَّ لدراسة تكوُّن التوراة عناصر معياريَّة تُسهِّل علينا مهمَّة التعرُّف الى طريقة تكوُّن مجموعات أخرى، لعلَّ أهمُّها الأنبياء.

لجهة المضمون، تحتوي التوراة على عدد كبير من المواضيع: أخبار عن الخلق، قصص حياة أشخاص، عبادات، طقوس، شرائع دينيَّة وزمنيَّة، أخبار عن أحداث تاريخيَّة، إلخ. بالإضافة إلى ذلك، النصُّ مركَّب من عدد من الأشكال والأساليب الأدبيَّة: نثر، شعر، مواعظ، رواية وغيرها. غير أنَّنا نلمس في التوراة خطًّا تاريخيًّا متسلسلاً لم يأتِ عبثًا بل بإرادة الكاتب: إنَّها قصَّة تكوُّن شعب إسرائيل، التي تبدأ بمقدِّمة تاريخيَّة تتعلَّق بالحقبة التي دعاها المؤرِّخون "ما قبل التاريخ"[2] (أخبار الخليقة، تك ١ و٢، فالعالم القديم، تك ٣-١١)؛ ثمَّ حياة الآباء المؤسِّسين (ابراهيم، تك ١٢-٢٤؛ وإسحق، تك ٢٥-٢٦؛ ويعقوب، تك ٢٧-٣٦؛ ويوسف، تك ٣٧-٥٠)؛ ثمَّ نزول "بني إسرائيل" إلى مصر، حيث، بعد إكرام، أصبحوا فئة من عبيد السخرة؛ ثمَّ دعوة موسى وقيادته الشعب في خروجه من مصر مع ما رافقه من أحداث وعجائب (خر ١-١٥)؛ ثمَّ قطع العهد واستلام

---

[1] دكتور في اللاهوت وفي ديانات الشرق الأدنى القديم، مستشار ترجمة في اتِّحاد جمعيّات الكتاب المقدَّس العالميّ وأستاذ في كلِّيَّة اللاهوت للشرق الأدنى، وكلِّيَّة العلوم الدينيَّة في جامعة القدّيس يوسف.

[2] حقبة ما قبل التاريخ هي الحقبة السابقة لتاريخ اكتشاف الكتابة الذي حدَّده العلماء بسنة ٣٣٠٠ ق. م.

الشريعة قرب سيناء ثمَّ التيهان في "القفر العظيم" (خر ١٦–٤٠ ولا وعدد) حتّى وصول الشعب إلى حدود كنعان. ثمّ، على حدود كنعان، إعادة (تثنية) أخبار الخروج والتيه واستلام الشريعة، والشريعة نفسها ملخَّصة وبأسلوب وعظيٍّ (تثنية ١– ٣٣) وأخيرًا خبر موت موسى (تث ٣٤). كما أنَّنا نستطيع القول إنَّ الكاتب توخّى، من هذا الإخبار القصصيِّ المتسلسل، هدفًا لاهوتيًّا يتعلَّق بالاختيار والخلاص والعهد والوعد (بالنسل وبالأرض).

أمام هذا الترتيب الموضوعيِّ والمنطقيِّ للموادّ، الذي ينمُّ أيضًا عن استعراض لاهوتيٍّ عميق ومنطقيٍّ، يحتار المرء في أمر تكوُّن النصِّ، لجهة تكوُّن الموادِّ وكتابتها وجمعها وتنسيقها. لذلك، لا بدَّ من أن نستعرض أدناه الطروحات والنظريّات الرائجة في هذا الحقل المعرفيِّ مبتدئين بفحص التقليد الأكثر شعبيَّة وشيوعًا، ألا هو تقليد "موسى كاتب التوراة"؛ ثمَّ نظريّات التقاليد المدموجة؛ وأخيرًا، النظريّات المعاصرة.

أوّلاً: موسى كاتب التوراة؟

١. النظريَّة التقليديَّة

الرأي الشائع بين المحافظين من يهود ومسيحيِّين هو أنَّ موسى هو من كتب التوراة. والتقليد اليهوديُّ هو من دبّج هذه النظرة. بقيت هذه النظرة سائدة حتّى بدايات النقد التاريخيِّ حين لاحظ بعض الاختصاصيِّين بأنَّ نصَّ التوراة ليس نتاج كاتب واحد بل هو نصٌّ مركَّب، هو عبارة عن تقاليد عديدة نُسجت معًا لتؤلِّف الجزء التأسيسيَّ لـــ"قصَّة الله وإسرائيل" و"الشريعة" التي أتت منسوجة مع القصَّة.

يقدِّم متبنو هذه النظريَّة، في الوقت الحاضر، ثلاثة براهين على صحَّتها: (أ) شهادة النصوص التوراتيَّة ذاتها؛ (ب) شهادة التقليد اليهوديِّ؛ (ج) شهادة العهد الجديد. لذلك، نرى من المفيد أن نستعرض هذه البراهين ونقوِّمها بذهنيَّة نقديَّة.

أ- **شهادة النصوص التوراتيَّة ذاتها**

لا شكَّ بأنَّ الشخصيَّة البارزة في أخبار التوراة هو موسى. والنصوص نفسها ترينا موسى يكتب أو مأمورًا بالكتابة. نستعرض فيما يلي هذه النصوص ونحاول قراءتها بذهنيَّة نقديَّة:

"وقال الربُّ لموسى أكتب هذا تذكارًا في الكتاب وضعه في مسامع يشوع"[٣] (خر ١٧: ١٤). فالكلام هنا ليس فقط عن موسى مأمورًا بتدوين خبر المعركة مع العماليقيِّين والانتصار عليهم، بل أيضًا عن "كتاب" سيسلَّم ليشوع، وهنا يتساءل القارئ: أيُّ نوع من الكتب يمكن أن يكون في ذلك الزمن؟ في كلِّ الأحوال، غنيٌّ عن القول بأنَّ "الكتاب" يختلف جدًّا عن شكل الكتاب الذي شاع بعد اكتشاف الطباعة شكلاً وحجمًا. فهل هذا هو "سفر الشريعة" المطلوب من يشوع أن يبقى منتبِّهًا إليه؟ (رج يش ١: ٨).

"فكتب موسى جميع أقوال الربِّ" (خر ٢٤: ٤). المعنيُّ بـ"أقوال الربِّ" هنا إمّا الشرائع الدينيَّة والمدنيَّة، وإمّا الوصايا العشر، وغالبًا الوصايا العشر لأنَّ "المكتوب" يدعى، في (آ ٧) "كتاب العهد" (رج ٣٤: ٢٨).

"وقال الربُّ لموسى: أكتب لنفسك هذه الكلمات، لأنِّي بحسب هذه الكلمات قطعت عهدًا معك ومع إسرائيل. وكان هناك عند الربِّ أربعين نهارًا وأربعين ليلة لم يأكل خبزًا ولم يشرب ماء. فكتب على اللوحَين كلمات العهد، الكلمات العشر" (خر ٣٤: ٢٧-٢٨). نلاحظ أنَّه في البداية، يأمر الله موسى بنحت لوحَين حتّى يكتب (الله) عليهما كلمات العهد (آ ١)، لكنَّ الخبر في (تث ١٠: ١-٣) يفيد بأنَّ الله هو الذي كتب. ثمَّ نسأل كيف كتب الله وبأيِّ أدوات كتابة، وهل الكلام هنا حرفيّ؟

"وكتب موسى مخارجهم برحلاتهم حسب قول الربّ. هذه هي رحلاتهم بمخارجها..." (عد ٣٣: ٢). هنا موسى يكتب أخبار رحلات بني إسرائيل بموجب أمر الربِّ له. لكن لننتبه أنَّ الذي قال هذا القول وكتبه وأخبرنا عن هذا هو شخص غير موسى!

---

[٣] النصوص الكتابيَّة هي بحسب ترجمة البستاني فانديك، ما لم ترد إشارة تدلُّ على خلاف ذلك.

"وكتب موسى هذه التوراة وسلَّمها للكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الربّ ولجميع شيوخ إسرائيل" (تث ٣١: ٩). "التوراة" هنا تعني "التعليم"، وقد تدلّ على "الوصايا العشر" أي "كتاب العهد" أم لائحة "البركات واللعنات (تث ٢٨-٢٩ وبخاصَّة ٢٩: ٢١). وفي كلّ الأحوال، ليست التوراة التي نعرفها اليوم، أي الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم.

"أكتبوا لأنفسكم هذا النشيد وعلِّم بني إسرائيل إيّاه" (تث ٣١: ١٩). "فكتب موسى هذا النشيد في ذلك اليوم وعلَّم بني إسرائيل إيّاه" (تث ٣١: ٢٢). الأمر بالكتابة موجَّه لموسى وجماعته، ومضمون هذا النشيد غير معروف.

وتوجد في أسفار العهد القديم الأخرى، وبخاصَّة التي كُتبت بعد السبي، إشارات إلى نشاط موسى في حقل الكتابة والتأليف (را ١ مل ٢: ٣؛ ٢ مل ٢٣: ٢١ و٢٥؛ ٢ أخ ٨: ١٣؛ ٣٤: ١٤؛ ٣٥: ١٢؛ عز ٣: ٢؛ ٦:١٨؛ نح ٨: ١؛ ١٣: ١)، بينما الأسفار التي تغطِّي مراحل قديمة من تاريخ إسرائيل (أنبياء ما قبل السبي)، هذه الإشارات منتفية (را يش ١: ٧-٨). وفي الأسفار التي تغطِّي عصرًا وسيطًا (يشوع وصموئيل والملوك)، هذه الإشارات نادرة. أمّا في الأسفار المتعلِّقة بفترة ما بعد السبي، فهذه الإشارات كثيرة. وتذكر النصوص هنا لأوّل مرَّة عبارة "كتاب موسى". وما هذا التدرُّج في الإخبار سوى علامة على أنّ نشاط موسى الأدبيّ نما تدريجيًّا في تقليد العهد القديم[٤]: لم يُذكر عنه إطلاقًا في الأخبار القديمة، وصار يُذكر بكثرة في النصوص المتأخِّرة.

من الصعب تحديد "ما كتبه موسى" بموجب هذه الشهادات من داخل النصّ. لكن، أغلب الظنّ هو أنّ موسى كتب "الوصايا العشر" بصيغتها القديمة[٥]، وهذا هو المسمّى "كتاب العهد"، كما رأينا أعلاه، واستعمله للقيام بطقس قطع العهد بين يهوه وبني إسرائيل. هذا مع الاعتراف بعدم توخِّي الدوغماتيَّة في الموضوع لأنَّه توجد

---

٤ راجع
W. S. LASOR, and Alls, (1996), *Old Testament Survey*, Grand Rapids: Eerdmans, (second edition), p. 9.

٥ توجد في التوراة صيغتان للوصايا العشر: صيغة خر ٢٠: ٢-١٧ وصيغة تث ٥: ٦-٢١. وتختلف آراء الدارسين بما يتعلَّق بالصيغة الأقدم.

داخل النصّ شهادات بأنّ موسى كتب أخبارًا تاريخيَّة عن تحرُّكات بني إسرائيل، ونظَّم شعرًا. و"كتاب العهد" أصبح يعني، مع الوقت، كتاب التوراة كلَّه (الأدراج الخمسة أو البنتاتيوكس)، إذ أنَّ كلمة "توراه" تعني أصلاً "تعليم"، وقد يكون هذا التعليم "الوصايا العشر" أو الشرائع الدينيَّة والمدنيَّة كلَّها أو مضمون "الأدراج الخمسة" كلَّه.

ب- شهادة التقليد اليهوديّ

رأينا أعلاه أنَّه خارج التوراة، وبخاصَّة الأجزاء من العهد القديم التي يُعتقد أنَّها نشأت قبل السبي، وتحديدًا التاريخ النبويّ (المسمّى أيضًا التاريخ الاشتراعيّ المؤلَّف من أسفار يشوع وقضاة وصموئيل والملوك) وأنبياء ما قبل السبي، لا توجد إشارة يُعتمد عليها تفيد بنسبة كتابة التوراة إلى موسى. أمّا في الأسفار والتقاليد التي نشأت بعد السبي، فتكثر مثل هذه الإشارات. نرى بذلك أنَّ نسبة كتابة التوراة إلى موسى نشأ في التقليد اليهوديّ المتأخِّر نسبيًّا. يعلم اليهود المحافظون اليوم في كتبهم بأنَّ الله أملى التوراة على موسى سنة ١٣١٢[٦] أو ١٢٣٣[٧] ق.م. على جبل سيناء، ما عدا الآيات التسع الأخيرة من سفر التثنية حيث قصَّة موت موسى، وهذه أُضيفت لاحقًا[٨].

جاءت الإشارة الصريحة التي لا تقبل الجدل بأنَّ موسى هو كاتب التوراة لأوَّل مرَّة في التلموذ (٢٠٠-٥٠٠ م.) حيث كان الرابيون يناقشون الطريقة التي استلم فيها موسى التوراة. جاء في التلموذ البابليّ (*Gittin 60a*): "قال رابي يوحنان:

---

[٦] راجع

History Crash Course #36: Timeline: *From Abraham to Destruction of the Temple,* by Rabbi Ken Spiro, Aish.com, Retrieved 2011, June, 14.

[٧] راجع

A. KURZWEIL, (2008), *The Torah For Dummies,* p 11; L. JACOBS, (1995), *The Jewish religion: a* companion, Oxford University Press, reprinted 2003, p. 375.

[٨] راجع

L. JACOBS, (1995), *The Jewish religion: a companio,* Oxford, Oxford University Press, reprinted 2003, p. 375.

أعطيت موسى التوراة بشكل أدراج (لفائف) صغيرة". هذا يعني بأنَّ التوراة كُتبت باضطراد وتدرُّج وجمعت عن وثائق عديدة عبر السنين. ربَّما هذه إشارة إلى مضمون مركَّب للتوراة. لكنَّ قولاً تلموذيًّا آخر يعاكس هذا القول فيفيد بأنَّ التوراة أُعطيت مرَّة واحدة.

جاء في الزوهار، وهو كتاب أساس في التصوُّف اليهوديِّ، بأنَّ التوراة خُلِقت قبل خلق الكون، إذ كانت الدليل الذي استخدمه الله في الخلق[٩].

وأخيرًا، ما أخذ به يوسيفوس، وعزرا الرابع حول علاقة موسى بالتوراة هو صادر، بدون شكٍّ، عن التقليد اليهوديِّ الذي كان شفويًّا قبل أن يدخل التلموذ كتابة.

ج- شهادة العهد الجديد

يجدر بنا أن نستعرض نصوص العهد الجديد التي تتكلَّم عن موسى وعلاقته بالتوراة، ونقرأ هذه النصوص بذهنيَّة نقديَّة:

"[٤٦] لِأَنَّكُمْ لَوْ كُنْتُمْ تُصَدِّقُونَ مُوسَى لَكُنْتُمْ تُصَدِّقُونَنِي، لِأَنَّهُ هُوَ كَتَبَ عَنِّي. [٤٧] فَإِنْ كُنْتُمْ لَسْتُمْ تُصَدِّقُونَ كُتُبَ ذَاكَ، فَكَيْفَ تُصَدِّقُونَ كَلاَمِي؟" (يو ٥: ٤٦-٤٧). يشير يسوع، بدون شكٍّ، إلى أقوال من التوراة مسنودة إلى موسى ويفيد بأنَّ هذه الأقوال تتكلَّم عنه. لكن من المستحيل التمكُّن من تحديد هذه الأقوال بدقَّة.

[٤] فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: "ٱنْظُرْ أَنْ لاَ تَقُولَ لِأَحَدٍ. بَلِ ٱذْهَبْ أَرِ نَفْسَكَ لِلْكَاهِنِ، وَقَدِّمِ ٱلْقُرْبَانَ ٱلَّذِي أَمَرَ بِهِ مُوسَى شَهَادَةً لَهُمْ". (مت ٨: ٤). موسى هنا يمثِّل المشرِّع الذي شرَّع حول ماذا يعمل الأبرص بعد شفائه من مرض البرص وما هي القرابين المفروضة عليه (را لا ١٤: ٢-٣٢)

[٧] قَالُوا لَهُ: "فَلِمَاذَا أَوْصَى مُوسَى أَنْ يُعْطَى كِتَابُ طَلاَقٍ فَتُطَلَّقُ؟". [٨] قَالَ لَهُمْ: "إِنَّ مُوسَى مِنْ أَجْلِ قَسَاوَةِ قُلُوبِكُمْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تُطَلِّقُوا نِسَاءَكُمْ. وَلٰكِنْ مِنَ ٱلْبَدْءِ لَمْ يَكُنْ هٰكَذَا (مت ١٩: ٧-٨). يشير محاورو يسوع هنا إلى تث ٢٤: ١-٤

---

[٩] راجع

Zohar, Terumah, Vol. 11, 61.

ويسندونها إلى موسى، وهي كذلك كما يفيد النصُّ نفسه إذ أنَّه يسند سفر التثنية كلَّه إلى موسى.

[١٠] لِأَنَّ مُوسَى قَالَ: أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ، وَمَنْ يَشْتِمُ أَبًا أَوْ أُمًّا فَلْيَمُتْ مَوْتًا (مر ٧: ١٠). الإشارة هنا إلى الوصايا العشر والتحديد الوصيَّة الرابعة (را خر ٢٠: ١٢).

[٢٦] وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ ٱلْأَمْوَاتِ إِنَّهُمْ يَقُومُونَ: أَفَمَا قَرَأْتُمْ فِي كِتَابِ مُوسَى، فِي أَمْرِ ٱلْعُلَّيْقَةِ، كَيْفَ كَلَّمَهُ ٱللهُ قَائِلًا: أَنَا إِلٰهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلٰهُ إِسْحَاقَ وَإِلٰهُ يَعْقُوبَ؟". (مر ١٢: ٢٦). الإشارة هنا إلى خر ٣: ٦.

[٢٩] قَالَ لَهُ إِبْرَاهِيمُ: عِنْدَهُمْ مُوسَى وَٱلْأَنْبِيَاءُ، لِيَسْمَعُوا مِنْهُمْ. [٣٠] فَقَالَ: لَا، يَا أَبِي إِبْرَاهِيمَ، بَلْ إِذَا مَضَى إِلَيْهِمْ وَاحِدٌ مِنَ ٱلْأَمْوَاتِ يَتُوبُونَ. [٣١] فَقَالَ لَهُ: إِنْ كَانُوا لَا يَسْمَعُونَ مِنْ مُوسَى وَٱلْأَنْبِيَاءِ، وَلَا إِنْ قَامَ وَاحِدٌ مِنَ ٱلْأَمْوَاتِ يُصَدِّقُونَ" (لو ١٦: ٢٩-٣١). الإشارة هنا إلى التوراة بأكملها المدعوَّة "موسى".

[٢٧] ثُمَّ ٱبْتَدَأَ مِنْ مُوسَى وَمِنْ جَمِيعِ ٱلْأَنْبِيَاءِ يُفَسِّرُ لَهُمَا ٱلْأُمُورَ ٱلْمُخْتَصَّةَ بِهِ فِي جَمِيعِ ٱلْكُتُبِ (لو ٢٤: ٢٧). كما في المرجع السابق، الإشارة هنا إلى التوراة بأكملها.

[٤٤] وَقَالَ لَهُمْ: "هٰذَا هُوَ ٱلْكَلَامُ ٱلَّذِي كَلَّمْتُكُمْ بِهِ وَأَنَا بَعْدُ مَعَكُمْ: أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَتِمَّ جَمِيعُ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ عَنِّي فِي نَامُوسِ مُوسَى وَٱلْأَنْبِيَاءِ وَٱلْمَزَامِيرِ" (لو ٢٤: ٤٤). الإشارة هنا إلى التوراة أيضًا.

[١٧] لِأَنَّ ٱلنَّامُوسَ بِمُوسَى أُعْطِيَ، أَمَّا ٱلنِّعْمَةُ وَٱلْحَقُّ فَبِيَسُوعَ ٱلْمَسِيحِ صَارَا (يو ١: ١٧). الإشارة هنا إلى الشريعة، ويمكن أن تكون التوراة بأكملها أو القسم الشريعيُّ من الأسفار الخمسة.

[٤٥] فِيلُبُّسُ وَجَدَ نَثَنَائِيلَ وَقَالَ لَهُ: "وَجَدْنَا ٱلَّذِي كَتَبَ عَنْهُ مُوسَى فِي ٱلنَّامُوسِ وَٱلْأَنْبِيَاءُ يَسُوعَ ٱبْنَ يُوسُفَ ٱلَّذِي مِنَ ٱلنَّاصِرَةِ" (يو ١: ٤٥). الإشارة هنا أيضًا إلى التوراة.

[٤٥] "لَا تَظُنُّوا أَنِّي أَشْكُوكُمْ إِلَى ٱلْآبِ. يُوجَدُ ٱلَّذِي يَشْكُوكُمْ وَهُوَ مُوسَى، ٱلَّذِي عَلَيْهِ رَجَاؤُكُمْ. [٤٦] لِأَنَّكُمْ لَوْ كُنْتُمْ تُصَدِّقُونَ مُوسَى لَكُنْتُمْ تُصَدِّقُونَنِي، لِأَنَّهُ هُوَ كَتَبَ

عَنِّي. [٤٧] فَإِنْ كُنْتُمْ لَسْتُمْ تُصَدِّقُونَ كُتُبَ ذَاكَ، فَكَيْفَ تُصَدِّقُونَ كَلاَمِي؟". (يو ٥: ٤٥-٤٧). الإشارة هنا إلى "كتب موسى" من دون تحديد دقيق.

[١٩] أَلَيْسَ مُوسَى قَدْ أَعْطَاكُمُ ٱلنَّامُوسَ؟ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَعْمَلُ ٱلنَّامُوسَ! لِمَاذَا تَطْلُبُونَ أَنْ تَقْتُلُونِي؟" (يو ٧: ١٩). الإشارة هنا إلى الشريعة، من دون التفاصيل.

[٢٣] فَإِنْ كَانَ ٱلْإِنْسَانُ يَقْبَلُ ٱلْخِتَانَ فِي ٱلسَّبْتِ، لِئَلاَّ يُنْقَضَ نَامُوسُ مُوسَى، أَفَتَسْخَطُونَ عَلَيَّ لِأَنِّي شَفَيْتُ إِنْسَانًا كُلَّهُ فِي ٱلسَّبْتِ؟ (يو ٧: ٢٣). الإشارة هنا إلى الشريعة المتعلّقة بالختان وينسبها الإنجيليُّ إلى موسى (را تك ١٧).

لا ريب أنَّ العهد الجديد ينشئ علاقة قويَّة بين موسى والتوراة. وقد أشار مرّات عديدة، كما رأينا أعلاه، إلى "كتاب موسى" (مر ١٢: ٢٦)، وكان يعني به سفر الخروج (را خر ٣: ٦)؛ و"شريعة موسى" (لو٢: ٢٢)، وكان يعني بها سفر اللاويِّين (را لا ١٢: ١-٨)؛ و"ناموس موسى" (أع ١٣: ٣٩)، وكان يعني به كلَّ الممارسات الدينيَّة وقواعد الطهارة والنجاسة المنصوص عليها في أسفار اللاويِّين والعدد والتثنية؛ و"موسى" (را لو١٦: ٢٩ و٢٤: ٢٧)، وكان غالبًا يعني به أسفار التوراة (البنتاتيوكس).

من جهة أخرى، يجب ألاَّ ننسى أنَّ التقليد اليهوديَّ القائل بنسبة كتابة التوراة إلى موسى كان ينمو باضطراد حتّى حقبة العهد الجديد. ولمّا جاء المسيح، كان جيله يأخذ بهذا التقليد من دون أدنى شكٍّ فيه.

٢. تقويم النظريَّة التقليديَّة مع براهينها

بنهاية فحص الشهادات المعتمَدة لنسبة كتابة التوراة إلى موسى، يجدر بنا أن نقوِّم هذه الشهادات معًا. إنَّ كلاًّ من النصِّ التوراتيِّ نفسه والتقليد اليهوديِّ والعهد الجديد قدَّم شهادات بأنَّ لموسى دورًا كبيرًا في أحداث وشرائع التوراة، إن لجهة القيادة اللوجستيَّة والقيادة الروحيَّة، أو لجهة كونه واسطة التشريع الدينيِّ والمدنيِّ (استلمها من الله وسلَّمها للشعب)، أو لجهة التدوين والكتابة والحفظ. لكن من الصعب جدًّا الوقوف على دور موسى في مسألة الكتابة بالتحديد.

أمّا التذرُّع بعدم وجود كتابة في زمن موسى (١٢٥٠ ق. م. تقريبًا؟) أو عدم تمكن شخصيَّة قديمة مثل موسى من إنتاج هذا العمل الضخم الدقيق، لرفض دور موسى هذا فقد أصبحت هذه الذرائع بلا فائدة لأنَّ علم الآثار أطلعنا على كتابات كثيرة كانت من نتاج شخصيّات أقدم من موسى (قصَّة سرجون الأكادي ٢٥٠٠ ق. م.؛ قصَّة الخلق البابليَّة التي تعود إلى تاريخ سحيق في القدم؛ كتابات عصر الأهرام، ٢٥٠٠ ق. م. قصص الديانات المابينهريَّة والمصريَّة والكنعانيَّة التي تعود إلى تواريخ أقدم من موسى)[10].

لكن، لا يظنَّن القارئ أنَّ الأمر ينتهي هنا بهذه البساطة، فهناك إشكاليّات عديدة، متعلِّقة بهذا الموضوع، طرحتها دراسات العهد القديم، ويصعب معها قبول الرأي المحافظ القائل بكتابة موسى للتوراة كما هي اليوم بين أيدينا لأنَّ هناك أجزاء من التوراة نفسها وضح أنَّها أتت من وقت متأخِّر عن موسى ولا يمكن إسنادها لموسى. حتّى أنَّ أحد الاختصاصيِّين المحسوبين على الخطِّ المحافظ، لاسور (LASOR)، يقول:

"وبالنتيجة، إنَّ دور موسى في إنتاج التوراة يجب أن يُثَبَّت كبنائيٍّ، بالرغم من أنَّه من غير المحتمل أن يكون موسى كتب التوراة كما هي موجودة بشكلها النهائيّ، وأنَّ لب الشكل الأدبيِّ والمادَّة التشريعيَّة يعودان إلى ريادته الأدبيَّة، وهو يعكس بصدق كلاًّ من الظروف والأحداث المتعلِّقة به"[11].

لا نشكُّ أبدًا في ثقل التقليد الذي ينسب التوراة إلى موسى، وهذا التقليد ظاهر بوفرة في كلٍّ من التوراة نفسها، والتقليد اليهوديِّ المتأخِّر والعهد الجديد. لكنَّ للتقليد قيمة لاهوتيَّة وليس تاريخيَّة. فكلُّ ما في الأمر، وما أراد التقليد اليهوديُّ إبرازه هو أهمِّيَّة دور موسى في التشريع التوراتيّ. ولم يكن، برأينا، من إهتمامات

---

[10] لا نقول إنَّنا نملك مخطوطات تعود إلى هذه التواريخ القديمة، بل نملك نسخًا عنها تعود إلـى تـواريخ أقرب. وقد انتقلت الروايات إمّا بالتواتر أو كتابة والمخطوطات الأصليَّة لم تعد موجودة.

[11] راجع

W.S. LASOR, and Alls, (1996) (second edition), *Old Testament Survey*, Eerdmans, Grand Rapids, p. 9.

مقلّدي اليهود أن يقدّموا أطروحة تاريخيَّة، بالمفهوم العصريّ، يبرهنون فيها بأنَّ موسى هو كاتب التوراة وبأنّه كتبها كما هي موجودة بين أيدينا اليوم.

قام المحافظون بمحاولات عدّة للتصدّي للصعوبات التي أثارتها دراسات العهد القديم في وجه نظريَّة "موسى كاتب التوراة". فقد قدَّم العالم لاسور (LASOR)، مع اللجوء إلى شهادات علماء آخرين، نظريَّة يظنُّها تجيب على أسئلة المعترضين ودعاها "تطوُّر النصّ الموسويّ"[١٢]. تحتوي هذه النظريَّة على النقاط التالية:

- كانت روايات الآباء (إبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف) قد حُفظت بالتواتر الشفويّ خلال فترة العبوديَّة في مصر.
- تمَّ تدوين روايات الآباء في العصر الموسويّ[١٣].
- أُضيف إلى هذه الكتابات (أعلاه) الموادّ الشعريَّة والنثريَّة المتعلِّقة بحدث الخروج والتيه في الصحراء، ولربُّما حدث ذلك في الفترة المبكِّرة من حكم الملك داود.
- في ضوء شكل المجتمع الجديد الذي نشأ في ظلّ الملكيَّة، أخذ موضوع المحافظة على التراث الوطنيّ: تاريخ الأحداث ومعانيها، في هذه الحقبة التكوينيَّة لإسرائيل، أهمِّيَّة خاصَّة.
- خضعت الموادّ المنتقلة من العصر الموسويّ لعدَّة عمليّات تجميع، حتّى وضعها عزرا الكاتب (القرن الخامس ق. م.) في مجموعة واحدة من النصوص. وهذا الاقتراح مبنيٌّ على أنَّ عزرا الكاتب كان "كاتبًا ماهرًا في شريعة موسى" (عز ٧: ٦. رج آ ١١)؛ كانت مهمَّته تعليم التوراة والسهر على تطبيق تعاليمها (آ ١٤ و٢٥)؛ والتقاليد اليهوديَّة كلُّها تُرجع إليه العمل على نسخ التوراة بالخطّ الأشوريّ (العبريّ المربَّع المأخوذ عن الأشوريّ، أي

---

[١٢] راجع

W.S. LASOR, and Alls, (1996) (second edition). *Old Testament Survey*. Grand Rapids: Eerdmans. pp. 9-10.

[١٣] راجع

W.F. ALBRIGHT, (1960), *The Archaeology of Palestine*. Baltimore. revised edition. p. 225.

هو نقل النصّ من عبريٍّ قديم إلى عبريٍّ/آراميٍّ (عبريَّة ما بعد السبي)[١٤]، وترأَّس المجمع الأكبر الذي يُسند إليه تشكيل المجموعة النهائيَّة من الأسفار المقدَّسة[١٥].

لكن، وبرأينا، ما هذه إلاّ محاولة، من بين محاولات أخرى، لإنقاذ نظريَّة "موسى كاتب التوراة"، وهي عاجزة عن مواجهة كلّ الصعوبات التي أبرزتها الدراسات النقديَّة على ممرّ الأجيال. إنَّ الدفاع عن نظريَّة "موسى كاتب التوراة" هي بالحقيقة دفاع عن نظريَّة الوحي الحرفيّ أو الإملائيّ للكتاب المقدَّس التي تسود في الدوائر المسيحيَّة المحافظة.

ثانيًا: نظريَّة التقاليد المتعدِّدة حول تكوُّن التوراة

بقيت نظريَّة "موسى كاتب التوراة" التقليديَّة متسيِّدة الساحة اليهوديَّة والمسيحيَّة دون منازع حتّى القرن السابع عشر. منذئذٍ، بدأت اعتراضات العلماء عليها تظهر بتسليط الضوء على بعض الأمور في النصّ لا تنسجم مع هذه النظريَّة.

ولمواجهة الصعوبات الظاهرة في نصّ التوراة ووحدته، قدَّم بعض علماء العهد القديم نظريَّة "التقاليد المتعدِّدة"[١٦]. وهذه فرضيَّة تقول بأنَّ للتوراة، بشكلها الحالي، مصادر مختلفة، وهذه عبارة عن تقاليد مختلفة تطورت في حقبات متعدِّدة من

---

١٤ راجع
TALMUD *Sanh* 21b-22a, Quoted from W.S. LASOR, and Alls, (1996) (second edition), *Old Testament Survey*, Eerdmans, Grand Rapids, N°10, pp. 9, 746.

١٥ راجع
TALMUD *B. Bat. 15a*, Quoted from W.S. LASOR, and Alls, (1996) (second edition), *Old Testament Survey*, Eerdmans, Grand Rapids, N° 10, pp. 9, 746.

١٦ أُطلقت على هذه النظريَّة أسماء عديدة:
« The Documentary Theory », « The Fragmentary Theory », « The Developmental Hypothesis », « The Modified Document Hypothesis », « The Critical Hypothesis », « The New Critical School ».
لكن لكلٍّ من هذه الأسماء خاصيَّة وتختلف بعضها عن بعض في أمور كثيرة. نفضّل استخدام "نظريَّة التقاليد المتعدِّدة" في هذه المقالة.

تاريخ بني إسرائيل[١٧]. تقول الفرضيَّة بأنَّ أصل التوراة يعود إلى أربعة تقاليد دُمجت بعضها ببعض ويمكن التعرُّف عليها في النصِّ الحالي الموحَّد من خلال إسمَي الله: "يهوه" و"إلوهيم" أو المواضيع المستعرضة أو التكرارات بصور مختلفة لبعض القصص والتصاريح. ويتميَّز كلُّ تقليد بوحدة الأسلوب والمفردات المستعملة والفكر اللاهوتيِّ المعبَّر عنه. نتكلَّم فيما يلي عن الصعوبات التي تعترض قبول النظريَّة التقليديَّة، وثمَّ عن النظريَّة نفسها ونشوئها التدريجيّ.

١. صعوبات في نصِّ التوراة تعترض نظريَّة موسى كاتب التوراة

لا يخفى على القارئ أنَّنا، إلى جانب هذا الخطِّ الروائيِّ المتسلسل والهدف اللاهوتيِّ المبتغى اللَّذَيْن نتلمَّسهما في نصِّ التوراة، الأمر الذي يعبِّر عن وحدة معيَّنة لهذا النصِّ، نقع في النصوص نفسها على عدَّة أنواع من المشاكل والأسئلة التي تحتاج إلى توضيح. وأهمُّ هذه المشاكل التي أثارها الإختصاصيُّون على مرِّ العصور هي:

سنة ١٦٥١، أصدر الفيلسوف الانكليزيُّ توماس هوبز (HOBBES) كتابه "لويثان"، وأورد في الفصل ٣٣ عبارات توراتيَّة مثل: "ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم" (تث ٣٤: ٦) – مستخلصًا أنَّ مؤلِّفًا ما يعيش بعد موت موسى بوقت طويل هو من كتب هذه الملاحظة؛ "وكان الكنعانيُّون حينئذٍ في الأرض" (تك ١٢: ٦) – مستخلصًا بأنَّه عند كتابة هذه الكلمات، لم يكن الكنعانيُّون بعد في الأرض، أي بعد موت موسى بوقت طويل؛ في عد ٢١: ١٤ إشارة إلى كتاب حروب الربِّ يتضمَّن أخبار موسى – مستخلصًا بأنَّ أخبار موسى توزَّعت على كتب عديدة. استنتج هوبز أنَّ ما يُنسب بكامله لموسى، إشترك في إعداده غير موسى، وفيه

---

[١٧] عُرفت هذه النظريَّة باسم غراف–فلهاوزن (GRAF-WELLHAUSEN) ومن أفضل المراجع لاستعراضها هي التالية:

J. WELLHAUSEN (1885), *Prolegomena of the History of Ancient Israel* (translated from German by J. S. BLACK and A. MENZIES), rep. Magnolia, Mass, 1973; A. ROBERT and A. FEUILLET, (1968), Introduction *to the Old Testament*, New York, pp. 67-128; B. S. CHILDS, (1979), *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, pp. 112-127.

موادّ تعود إلى ما بعد موسى بوقت طويل. وانضمّ إلى هوبز عدد من العلماء نذكر منهم الفرنسيّ إسحق دي بيير (DE LA PEYRÈRE)، والهولنديّ اليهوديّ/المسيحيّ باروخ سبينوزا (SPINOZA)، والفرنسيّ ريشار سيمون (SIMON)، والإنكليزيّ جون هامبدن (HAMPDEN)، توصّلوا، كلٌّ بمفرده، إلى النتيجة نفسها لكنّ أعمالهم دينت ومُنعت، ووُضِع عدد منهم في السجن وأُرغموا على التراجع، وجرت محاولة لاغتيال سبينوزا[١٨].

سنة ١٧٥٣، نشر الفرنسيُّ جان أستروك (ASTRUC) مقالة بعنوان: "تكهُّنات حول المذكَّرات الأصليَّة التي يبدو أن موسى استعان بها في إعداد مؤلَّفه سفر التكوين". كان قصد أستروك دحض آراء هوبز وسبينوزا. وللقيام بذلك، لجأ إلى القيام بتحليل أدبيٍّ لسفر التكوين، الطريقة التي كان يلجأ إليها علماء ذلك الزمان لدرس النصوص القديمة مثل الإلياذة. توقَّف أستروك أوَّلاً عند استخدام الكاتب إسمَين مختلفَين لله: يهوه وألوهيم. ثمَّ توقَّف أيضًا عند تكرار بعض الأخبار مع اختلافات مثل قصَّة الخلق (تك ١ و٢) وقصَّة تخفِّية حقيقة زواج إبراهيم من سارة (تك ١٢ و٢٠). وبعد دراستها بعمق، إستنتج أستروك أنَّ نصَّ سفر التكوين مركَّب من تقليدَين اثنين على الأقلِّ، أحدهما استعمل "إلوهيم" إسمًا لله، والآخر "يهوه"، جمعا معًا في وقت ما ليشكِّلا رواية واحدة وليخلقا هذا اللغط الذي لاحظه هوبز وسبينوزا.

ودرس علماء القرن السابع عشر والثامن عشر نصوص التوراة بطريقة أستروك نفسها، أي النقد الأدبيِّ، وتوصَّلوا إلى إبداء الملاحظات التالية على النصوص:

- **وجود فجوات في الروايات وصمت يقطع تسلسلها** (رج تك ٤: ٢٦ و٥: ١؛ تك ١٩: ٣٨ و٢٠: ١؛ خر ١٩: ٢٥ و٢٠: ١).

---

[١٨] راجع

R.E. FRIEDMAN, (1987), *Who Wrote the Bible?*, pp. 20-21.

- **وجود اختلافات في اللغة والأسلوب**، ومثال على ذلك أسلوب سفرَي التكوين والخروج (١-١٩) الروائيُّ، وأسلوب سفر اللاويِّين التشريعيُّ، وأسلوب سفر التثنية الوعظيّ.
- **تعدُّد الأسماء المعطاة لله**: "إيل" (مع لاحقة وصفيَّة أو مكانيَّة كـ"إيل روئي" و"إيل بيت إيل") و"إلوهيم" (وهي صيغة جمع لكلمة "إله") و"يهوه" الذي، بحسب نصٍّ معيَّن، لم يُعرف إلاّ مع موسى (خر ٦: ٣).
- **وجود تكرار لبعض القصص**، وأحيانًا إختلاف في بعض تفاصيلها: قصَّة الخلق (تك ١-٢: ٣ وتك ٢: ٤- ٩)؛ قصَّة قول إبراهيم عن سارة بأنَّها أخته (تك ١٢: ٢٠) وقصَّة قول إسحق عن رفقة بأنَّها أخته (تك ٢٦: ٦-١١)؛ شرح مصدر إسم موقع "بئر سبع" (تك ٢١: ٢٢-٣١ و٢٦: ٢٦-٣٣)؛ شريعة الطاهر والنجس (لا ١١: ١-٤٧ وتث ١٤: ٣-٢١)؛ الشرائع المتعلِّقة بالعبيد (خر ٢١: ١-١١ ولا ٢٥: ٣٩-٥٥ وتث ١٥: ١٢-١٨).
- **وجود خبرَين لنفس القصَّة وفي النصِّ نفسه**: الله يُنبئ نوح بالطوفان ويعطيه التعليمات لصنع الفلك ودخوله (تك ٦: ١٣-٢٢ و٧: ١-٥)؛ نوح يدخل الفلك (تك ٧: ٦-١٠ و١٣-١٦)؛ إنهمار المطر لمدَّة أربعين يومًا (تك ٧: ١٢ و١٧)؛ تعاظم المياه (٧: ١٨ و١٩).
- **الكاتب يذكر موسى بصيغة الغائب**، الأمر الذي يجعل الكاتب شخصًا غير موسى.
- **توجد إشارات إلى أمور بعد عصر موسى بكثير**. مثلاً وجود كلمة "الفلسطينيِّين" (تك ٢٠: ١)، و"دان" (تك ١٤: ١٤؛ تث ٣٤: ١) في النصِّ تفترض أنَّ الكاتب موجود في زمن بعد تقسيم الأرض على الأسباط. ووجود عبارة "وكان الكنعانيُّون حينئذٍ في الأرض" تفترض أنَّ الكاتب موجود في زمن عندما كان الكنعانيُّون قد خرجوا من الأرض.
- بالتأكيد شخص آخر غير موسى، غير معروف، هو من كتب قصَّة **موت موسى** (تث ٣٤).

وعبر تاريخ دراسة النصوص، توصّل العلماء الى النتائج التالية:[١٩]

سنة ١٨٢٣، نشر العالم الألمانيّ يوهان غوتفرايد أيكهورن (EICHHORN) مفيدًا بأنّه لم يكن لموسى أيُّ دور في كتابة التوراة.

سنة ١٨٠٥، صرَّح اللاهوتيُّ الألمانيُّ فيلهلم دي ويتّي (DE WETTE) بأنَّ سفر التثنية يشكّل تقليدًا منفصلاً يضاف إلى التقليدَين المذكورَين أعلاه.

سنة ١٨٥٣، رأى المستشرق الألمانيُّ هرمان هوبفيلد (HUPFELD) بأنَّ التقليد الإلوهيميَّ يجمع مصدرَين (التقليدَين اليهوهي والاشتراعي)، وإذا فصلناه عن التوراة ما يتبقّى لنا هو "التقليد الكهنوتيُّ"، الذي يعلِّم طرائق العبادة والذبائح والتمييز بين الطاهر والنجس. سلَّط هوبفيلد الضوء على أهمِّيَّة عمل المحرِّر الذي جمع هذه التقاليد الأربعة في رواية واحدة. وقال أيضًا إنَّه، بالإضافة إلى هذه التقاليد الأربعة، يتضمَّن نصُّ التوراة أقسامًا صغيرة كانت تُتداول منفردة مثل "قانون الطهارة" في لا ١٧ و٢٦.

وفي منتصف القرن التاسع عشر، كان يوجد إجماع بين العلماء الذين استخدموا النقد الأدبيَّ ونقد المصادر في دراستهم للتوراة على النقاط التالية:

- لا توجد شهادات واضحة، حتّى من داخل النصِّ، تقول بأنَّ موسى كتب كلَّ المادَّة المتضمَّنة في التوراة، مع الاعتراف بأنَّ لموسى حضورًا بارزًا في مادَّة التوراة.
- جرى تدوين الأخبار والشرائع المتضمَّنة في التوراة في تاريخ متأخِّر عن زمن موسى.
- نصُّ التوراة نصٌّ مركَّب من عدد من التقاليد والأجناس الأدبيَّة، دُوِّنت في تواريخ مختلفة وجمعها محرِّر في تاريخ ما ومكان ما، ومرَّت على النصِّ أجيال من عمليّات "التسلُّم والتسليم" حتّى وصل إلينا بحلّته الحاضرة التي تسمح للقارئ النقديَّ التعرُّف على تنوُّع التقاليد الدينيَّة والأجناس الأدبيَّة الموجودة في النصّ.

---

[١٩] راجع

R.E. FRIEDMAN, (1987), *Who Wrote the Bible?*, pp. 22–24.

انكبَّ العلماء على محاولة تحديد تواريخ التقاليد المختلفة، والتعرُّف على ظروف وأهداف تكوُّنها بالشكل الذي وُجدت فيه، ومعرفة مراحل دمجها بعضها ببعض. فقدم دي ويتّين، سنة ١٨٠٥، بأن لا شيء من التوراة أُعدَّ قبل زمن الملك داود. ورأى سبينوزا بأنَّ تقليد التثنية كان بيد كهنة هيكل أورشليم في زمن الملك يوشيا (٦٢١ ق. م.) وكان هو "الشريعة" بالنسبة لهم. وقدَّم العلماء أشكالاً مختلفة لدمج هذه التقاليد بعضها ببعض[٢٠].

٢. نظريَّة التقاليد المتعدِّدة

يعود الفضل في صياغة هذه النظريَّة إلى العالِمَين الألمانيَّين فيلهاوزن وغراف، لذلك هي تُسمّى أحيانًا باسمهما. سنة ١٨٧٦/٧٧، نشر يوليوس فلهاوزن (Wellhausen) كتابه **تأليف السداسيَّة** (*Die Komposition des Hexateuch*)، أي التوراة وسفر يشوع، وفيه يحدِّد بوضوح التقاليد الأربعة التي تتكوَّن منها التوراة، وأتبعه بكتابه الآخر سنة ١٨٧٨ **مقدِّمة تاريخ إسرائيل** (*Prolegomena zur Geschichte Israels*)، وفيه قدَّم تاريخ ديانة إسرائيل بذهنيَّة علمانيَّة لا تؤمن بالمعجزات. على الرغم من أنَّ ولهاوزن لم يقدِّم الكثير من الموادّ الجديدة، غير أنَّه استصفى الدراسات التي سبقته وصاغ منها نظريَّة مترابطة ومنطقيَّة حول مصادر التوراة والديانة اليهوديَّة، نظريَّة بعناصر متجانسة ومتكاملة سادت الساحة العلميَّة على مدى المائة سنة التالية. درس ولهاوزن التقاليد التي حدَّدها العلماء قبله، معتمدًا على العناصر نفسها من النصّ: التكرار، إختلاف أسماء الله، النوع الأدبيُّ، اللغة المستخدمة، مضيفاً إليها المفاهيم والممارسات الدينيَّة التي اعتنقها ومارسها بنو إسرائيل على مرِّ العصور. وحدَّد ولهاوزن تاريخ وصفات وأهداف كلِّ تقليد، ثمَّ المراحل التي مرَّت بها التقاليد عندما دمجت بعضها ببعض بواسطة المحرِّر في مرحلة ما بعد السبي.

---

[٢٠] راجع

R.E. Friedman, (1987), *Who Wrote the Bible?*, p. 25; A. Rofe, (1999), *Introduction to the Composition of the Pentateuch*, ch. 2; See also R.F. Surberg, "Wellhausianism Evaluated After a Century of Influence", Concordia Theological Quarterly 43 (1979), pp.80-84.

إنطلق ولهاوزن في تأريخه التقاليد من ٢ مل ٨:٢٢-٢٢: حيث اكتشف درج الشريعة في هيكل أورشليم، في أيّام يوشيا، وسُلِّم إلى حلقيا رئيس الكهنة. وبدراسة الإصلاح الدينيّ الذي أجراه يوشيا في المملكة، توصَّل ولهاوزن إلى أن يرى بأنَّ ما هذا الدرج إلاّ سفر التثنية. وكان قد سبقه إلى الرأي نفسه كلٌّ من أيرونيموس ودي ويتّي.[٢١] وبتثبيت التقليد الاشتراعيّ (التثنية) في التاريخ (القرن السابع ق. م.)، إرتأى ولهاوزن أن يؤرِّخ التقاليد الأخرى حوله، واتَّفق مع كارل هاينريخ غراف (GRAF) بأنَّ التقاليد نشأت بالتسلسل التاريخيّ التالي: اليهوهيُّ، الإلوهيميُّ، الاشتراعيُّ، والكهنوتيّ. وكان هذا معاكسًا لرأي غيرهما من العلماء الذين رأوا أنَّ التقليد الكهنوتيَّ هو الأقدم. إنَّ ملخَّص دراسات ولهاوزن وغراف عن التقاليد الأربعة هو التالي:

أ- التقليد اليهوهيّ

يُرمز إليه، في المراجع الغربيَّة، بالحرف (J)[٢٢] وهو عبارة عن النصوص التي تستعمل "يهوه" كإسم لله. والتقليد اليهوهيُّ هو النصوص الموجودة في (تك ٢ - عد ٢٢ - ٢٤) والبعض ينسب قصَّة موت موسى (تث ٣٤) إلى هذا التقليد. نشأ التقليد اليهوهيُّ في يهوذا ما بين سنة ٩٥٠ و٨٥٠ ق. م. ويتميَّز هذا التقليد بتصوير الله بصور مجسَّمات بشريَّة وبأنَّه مبنيٌّ على خلفيَّة "قصد" الله واستمراريَّته الذي يبدأ بالخليقة ويستمرُّ في الآباء فإلى إسرائيل دوره كشعب وصولاً إلى "الملكيَّة" في عهد داود.

---

[٢١] راجع
R.E. FRIEDMAN, (1987), *Who Wrote the Bible?*, p. 188 ff.

[٢٢] (J) اختصار لاسم (Jawheh) باللغة الألمانيَّة.

ب- التقليد الإلوهيمي

يُرمز إليه، في المراجع الغربيَّة، بالحرف (E)[٢٣]. تُستعمل نصوص هذا التقليد "إلوهيم" كإسم لله قبل أن يكون إسم "يهوه" معروفًا (رج خر ٣: ٦) ثمَّ بعد ذلك تستعمل الإثنين. نشأ هذا التقليد في الشمال ما بين سنة ٧٠٠ و٧٥٠ ق. م. نصوص هذا التقليد مبعثرة في التوراة، ويتميَّز بأنَّه يعطي أهمِّيَّة خاصَّة لبيت إيل وشكيم كمراكز دينيَّة، وللسبطَين الخارجَين من يوسف: إفرايم ومنسى.

ج- التقليد الاشتراعيّ

يُرمز إليه، في المراجع الغربيَّة، بالحرف (D)[٢٤]. يتضمَّن هذا التقليد مادَّة سفر "التثنية". أسلوب هذا السفر مميَّز، فهو نثر روائيٌّ وعظيٌّ، يستخدم فيه الكاتب قصص الماضي المتعلِّقة بـ"الخروج" و"التيه" و"الشريعة" و"العهد" ويحوِّلها إلى دروس روحيَّة وأخلاقيَّة ليتَّعظ منها القارئ في الحاضر. هي عبارة عن موعظة طويلة أو مواعظ عديدة متَّصلة بعضها ببعض. ويُنسب إلى هذا التقليد أيضًا كلُّ ما هو بنفس الأسلوب في الأسفار التاريخيَّة من يشوع حتَّى الملوك الثاني، وأُطلق على هذه الأسفار مصطلح لاهوتيٌّ "التاريخ الاشتراعيُّ" (the Deuteronomistic History) ويُدعى كاتب أو جامع هذا التقليد إصطلاحيًّا "الاشتراعيّ" (the Deuteronomist). يشدِّد هذا التقليد على مركزيَّة العبادة، (القيام بمراسم العبادة وتقديم الذبائح في المعبد المركزيّ) وعلى عبادة الله بقلب مملوء بالحبِّ له. لهذا السفر روحانيَّة مميَّزة، فالعبادة تتجاوز الممارسة الطقسيَّة إلى الطهارة القلبيَّة. يقول بعض الاختصاصيِّين إنَّ هذا التقليد ظهر (كُتب، جُمع، اكتُشف) في بداية القرن السابع ق. م. ووُجد عند قيام الملك يوشيا بإصلاح دينيٍّ وتجديد العبادة في الهيكل (٢مل ٢٢)، فأعطى الإصلاح قوَّة دفع عمليَّة.

---

[٢٣] (E) اختصار لاسم (Elohim) باللغة الألمانيَّة.

[٢٤] (D) اختصار للكلمة (Deuteronomy)، وهو اسم سفر "التثنية" في اللغة الألمانيَّة.

د- التقليد الكهنوتيُّ

يُرمز إليه بالحرف (P)[٢٥] في المراجع الغربيَّة. يُعنى هذا التقليد بأنظمة المؤسَّسة الدينيَّة في إسرائيل، فيتضمَّن النصوص التي تشرح شكل المعبد (خيمة الاجتماع أو الهيكل) والأعياد والممارسات والطقوس وشرائع الطهارة والنجاسة وسلاسل النسب لتحديد التاريخ أو من له حقُّ الملك أو الكهنوت. يشدِّد على قداسة الله ووجوب احترام طرق العبادة بدقَّة حفاظًا على قداسة الله. ويقول الدارسون إنَّ كثيرًا من مادَّة هذا التقليد، مثل نظام الذبائح (لا ١-٧) والطهارة والنجاسة، هي قديمة العهد، جُمعت خلال السبي (٥٥٠ ق. م. ؟)، بعناية المؤسَّسة الكهنوتيَّة، في مجموعة واحدة، ووُضعت في إطار قصَّة الخلق (تك ١).

ه- المحرِّر

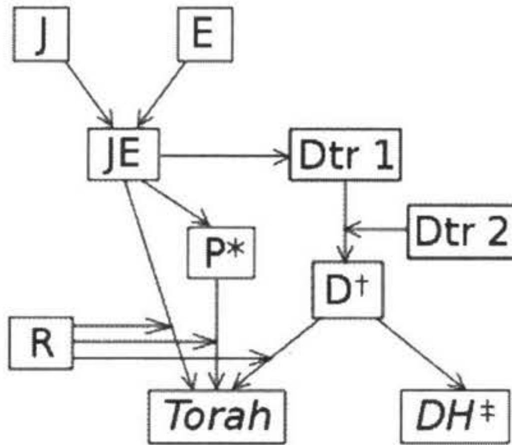
وتفيد النظريَّة الولهاوزنيَّة بأنَّ التقاليد الأربعة قد دُمجت معًا على مراحل مختلفة بواسطة عدد من المحرِّرين: فاليهوهيَّة دُمجت مع الإلوهيميَّة لتشكِّلا رواية واحدة (التقليد اليهوهيُّ الإلوهيميُّ)؛ ثمَّ عندما اكتُشف (أو أُعدَّ) التقليد الاشتراعيُّ ضُمَّ إلى هذه الرواية، لتؤلِّفا معًا رواية موحَّدة (التقليد اليهوهيُّ-الإلوهيميُّ-الاشتراعيُّ)؛ والنصُّ النهائيُّ للتوراة كان نتيجة ضمِّ التقليد الكهنوتيَّ إلى هذه الرواية الموحَّدة. وأكَّد ولهاوزن ما سبق وأشار إليه كلٌّ من هوبز وسبينوزا بأنَّ الكاتب الكاهن عزرا[٢٦] - الذي عاش في فترة ما بعد السبي (القرن الرابع ق. م.) ونظَّم الحياة الدينيَّة اليهوديَّة في الهيكل الثاني- كان هو المحرِّر الأخير لمجموعة التوراة.

---

[٢٥] (P) اختصار لكلمة (Prietist) الألمانيَّة وتعني "كهنوتيّ".

[٢٦] كان عزرا كاتبًا وكاهنًا "هيّأ قلبه لطلب شريعة [توراة] الربِّ والعمل بها وليعلِّم إسرائيل فريضة وقضاء" (عز ٧: ١٠). ويفيد تقليد قديم، يعود إلى القرن الثاني ب. م. جاء في كتاب أبوكريفي يدعى "كتاب عزرا الرابع" بأنَّ عزرا هو من كتب التوراة بإعلان أتاه من الله، بعد أن فُقدت النصوص الأولى عندما دمَّر البابليُّون هيكل أورشليم. يأتي إيرونيموس، في القرن الرابع، على ذكر هذه الإفادة مضيفًا بأنَّه لم يوجد اعتراض على أنَّ عزرا هو مجدِّد التوراة.

بالعودة إلى التقاليد المتعدِّدة، يبقى أن نقول إنَّه بفضل التداول الكثيف لهذه النظريَّة بين العلماء منذ صدورها وحتّى اليوم، أصبح لها اليوم أشكال عديدة توجد بينها اختلافات لجهة التفاصيل. هي نظريَّة، من بين النظريّات القليلة في التاريخ التي حظيت بقبول بين منظِّري هذه الفرضيَّة وأتباعها، ولا يوجد اتِّفاق بين المتخصِّصين على صورة واحدة لهذه الفرضيَّة، وما زالت الدراسات جارية في جميع العلماء المتخصِّصين على مدى ما يقارب المائة سنة باستثناء العلماء المحافظين الذين بقوا، وما زالوا، رافضين وضع نصوص الكتاب المقدَّس تحت مجهر النقد من أي نوع كان، وما زالوا يتشبَّثون بالنظريَّة التقليديَّة: "موسى كاتب التوراة". ومنذ سنة ١٩٧٠، بدأ العلماء يقدِّمون نظريّات أخرى حول كتابة التوراة، لكن يبقى عمل ولهاوزن ومن قبله هو النواة التي طلعت منها النظريّات الأخرى.



ثالثًا: النظريّات المعاصرة حول تكوُّن التوراة

نستطيع أن نتكلَّم أيضًا عن اقتراحات أخرى قُدمت كحلول لحلِّ لغز "تكوُّن التوراة"، لكنَّ النظريّات الأخرى متعلِّقة، من قريب أو من بعيد، بفرضيَّة "التقاليد المتعدِّدة". فخلال القسم الأكبر من القرن العشرين، كانت الفرضيَّة الفلهاوزنيَّة الإطار الذي تحرَّكت فيه الدراسات الكتابيَّة المتعلِّقة بمصادر التوراة.

١. مدرسة التقاليد الشفويَّة

وفي هذه الأثناء، تركَّز عمل اللاهوتيِّ الألمانيِّ هرمان جونكل (GUNKEL) على إظهار الأجناس الأدبيَّة (Literary Genres) المتعدِّدة الموجودة في نصوص التوراة. ليس أنَّه قسم نصوص التوراة إلى تقاليد تنتمي إلى أجناس أدبيَّة متعدِّدة، بل شدَّد على الأخذ بالاعتبار الظرف الاجتماعيّ أو واقع العيش (*Sitz im Leben*) الذي نشأ فيه كلُّ تقليد بجنس أدبيٍّ معيَّن. أُطلق على هذا النوع من الدراسة إسم "تحقيق الشكل" (الأدبيّ) (Form Criticism)[٢٧]. وقد تابعت مدرسة أوبسالا السويديَّة هذا الخطَّ من الأبحاث.

وبناء على نتائج المدرسة السويديَّة التي عملت على دراسة التقاليد الشفويَّة، أفاد العالمان ألبرخت ألت (ALT) ومارتين نوث (NOTH) بأنَّ التقاليد الدينيَّة في إسرائيل كانت تتواتر شفويًّا عبر الأجيال[٢٨]، وأدخلوا بعض التغييرات على نظريَّة التقاليد المتعدِّدة.

وبالتوازي مع المدرسة الألمانيَّة، دأبت مدرسة علم الآثار الأميركيَّة، بقيادة العالم الشهير وليم أُلبرايت (ALBRIGHT)، على دراسة الموضوع فأفادت بأنَّه حتّى لو كان سفر التكوين وسفر الخروج أُعدّا في الألف الأوّل ق. م.، فإنَّ مادَّتهما مشحونة بكثافة بمعلومات وموادَّ دينيَّة تعود إلى الألف الثاني ق. م.[٢٩]

كان همُّ مدرسة التقاليد الشفويَّة السويديَّة، بقيادة جونكل، ومدرسة علم الآثار الأميركيَّة بقيادة أُلبرايت تهدئة جمهور المؤمنين بأنَّه حتّى وإن كان الشكل النهائيُّ للتوراة قد تحدَّد في زمن متأخِّر، فإنَّ موادَّها نُقلت لنا بأمانة التقاليد الآبائيَّة والموسويَّة القديمة. وعلى الرغم من تصدِّي عدد من العلماء، أمثال اليهوديِّ

---

[٢٧] أفضل المراجع لدرس موضوع "تحقيق الشكل"

G. M. TRUCKER, (1971), *Form Criticism of the Old Testament*, Philadelphia ; K. KOCH, (1969), *The Growth of the Biblical Tradition* (Translated by S. M. CUPITT), New York.

[٢٨] راجع

A. ALT, (1929), *The God of the Fathers* ; M. NOTH, (1948), *A History of Pentateuchal Traditions.*

[٢٩] راجع

R.I. BRADSHAW, « Arcchaeology and the Patriarchs », *In:* www.biblicalstudies.org.uk/article_archaeology.html#1, retrieved 15 June 2011.

الإيطاليّ أومبيرتو كاسوتو (CASSUTO)، لنظريَّة التقاليد المتعدِّدة بأنَّه سريعًا ما صمت صوت المعارضة تدريجيًّا؛ وحتّى سنة ١٩٧٠، كانت النظريَّة تلاقي قبولاً كاسحًا في عالم الدراسات الكتابيَّة[٣٠]، ما عدا، بالطبع، المدرسة الأميركيَّة المحافظة والأصوليَّة.

٢. أشكال فلهاوزنيَّة معدَّلة

لكن أشكالاً معدَّلة للنظريَّة الفلهاوزنيَّة لم تتوقَّف عن الظهور في وقت من الأوقات، فمثلاً رأى اللاهوتيُّ الألمانيُّ فون راد (VON RAD) أنَّ التقاليد المتعدِّدة ما هي إلاّ خبرات تاريخيَّة تفضي إلى مفاهيم لاهوتيَّة، وبناء عليه، رأى في التوراة خمسة تقاليد: (١) التاريخ القديم الأوّلانيّ؛ (٢) تاريخ الآباء؛ (٣) قصَّة الخروج؛ (٤) قصَّة التيه في سيناء؛ (٥) قصَّة دخول كنعان والاستقرار في الأرض.

٣. نظريَّة التقليد الواحد المتطوِّر

سنة ١٩٨٧، نشر العالم الانكليزيُّ وايبري (WHYBRAY) مقالة بعنوان "صنع الخماسيَّة"، فاستعرض فيها، بالإضافة إلى نظريَّة التقاليد المتعدِّدة، نظريَّتَين جديدتَين: نظريَّة التقليد الواحد المتطوِّر (تكوَّن تقليد واحد في البداية ثمَّ أُدخلت إليه تعديلات أخرى، بالإضافة أو بالإزالة، على ممرّ العصور) ونظريَّة الأجزاء المتعدِّدة (عدد كبير من الأجزاء دُمجت معًا وخضعت لعمليّات تحرير عديدة)[٣١].

حاول وايبراي أن يُظهر في مقالته أنَّ من بين النظريّات الثلاث نظريَّة التقاليد المتعدِّدة هي الأصعب للقبول والبرهان، بينما النظريَّتان الأخريان تسموان عليها في البساطة والمنطق السليم، ومن الممكن التعرُّف على عناصرهما في النصّ

---

[٣٠] راجع
G. WENHAM, (1996), « Pentateuchal Studies Today », Themelios 22.1, *In*: http://www.biblicalstudies.org.uk/article_pentateuch_wenham.html, Retreived 15 June 2011.

[٣١] راجع
R.N. WHYBRAY, (1987), « The Making of the Pentateuch », quoted *In* G. WENHAM (2003), *Exploring the Old Testament*, pp. 173-174.

النهائيّ. ورأى أنَّ الفرضيَّات حول ديانة إسرائيل القديمة المقدَّمة للخروج بنظريَّة التقاليد المتعدِّدة لا تتعدّى مستوى الافتراض الذي لا يمكنه أن يؤسِّس لنظريَّة. وذهب وايبراي إلى أنَّ هذه الفرضيّات غير منطقيَّة ومتناقضة وليس لها من مبرِّر: لماذا، مثلاً، كان على كتاب التقاليد المستقلَّة تحاشي التكرار في حين أنَّ المحرِّر النهائيَّ قبِل بها؟ وهكذا رأى أنَّ النظريَّة تقوم على مجرَّد افتراضات.[٣٢]

ومنذ وايبراي، ظهرت نظريّات حول أصول التوراة، وبعضها يختلف كلِّيًّا عن النظريَّة الفلهاوزنيَّة؛ على سبيل المثال، النظريَّة التي قدَّمها شْمِد (SCHMID) في أواخر القرن العشرين. ينفي شمد كلِّيًّا وجود التقليد اليهوهيّ ويرى أنَّ التوراة خضعت، في زمن متأخِّر، لمراجعة محرِّر اشتراعيّ.[٣٣]

٤. نظريَّة الأجزاء المتعدِّدة

وفي أوروبا، تخلّى عدد من العلماء عن نظريَّة التقاليد المتعدِّدة كلِّيًّا لحساب أشكال مختلفة بديلة، فرأى بعضهم أنَّ التوراة هي نتاج مؤلِّف واحد، أو هي نتيجة مراحل عديدة من التطوُّر والإضافات الجديدة بعناية جماعة الإيمان نفسها. ورأى العالمان الألمانيّان رولف ريندتورف (RENDTORFF) وإيرهارد بلوم (BLUM) أنَّ التوراة هي نتيجة تراكم تقاليد دينيَّة جُمعت بتدرُّج ونمت معًا لتعطي عملاً ضخمًا. وبموجب هذه النظريَّة، استُبعد التقليدان اليهوهيُّ والإلوهيميُّ، وحلَّ مكانهما أجزاء، وليس تقاليد نهائيَّة منفصلة بعضها عن بعض[٣٤]. بينما رأى الكنديُّ جون فان سيترز (VAN SETERS) أنَّ البداية هي رواية واحدة أخذت تتطوَّر مع الزمن بتقبُّل إضافات وتغييرات تعدِّل مركز الثقل والتوجُّه في الرواية الأصليَّة، وكان هذا

---

[٣٢] المصدر السابق.

[٣٣] راجع

H. H. SCHMID, (1976), *Der sogenannte Jahwist.*

[٣٤] راجع

R. RENDTDORFF, (1990), *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch,* Journal for the Study of the Old Testament Supplement 89.

العمل يتمُّ بواسطة كتاب ومحرِّرين توالوا على الاهتمام به[٣٥]. والنظريَّة التي تحمل التحوُّل الأكبر عن ولهاوزن جاءت بيد الأميركيِّ (من مدرسة كوبنهاغن) توماس تمبسون (THOMPSON) الذي رأى أنَّ التحرير النهائيَّ للتوراة تمَّ متأخِّرًا جدًّا، ولربَّما في زمن المملكة الحشمونيَّة (١٤٠-١١٦ ق. م.).

٥. انتعاش النظريَّة الفلهاوزنيَّة

وبينما كانت نظريَّة التقاليد المتعدِّدة تتهاوى في أوروبا تحت وطأة العلماء المتأثِّرين بمدرسة التحليل الأدبيِّ مع تركيزها على الريتوريك والبنيويَّة (Structuralism)، كان عدد كبير من علماء أميركا ما زالوا متشبِّثين بنظريَّة التقاليد المتعدِّدة ويدافعون عنها. فالعالم وليم بروب (PROPP) نشر ترجمة وتفسيرًا لسفر الخروج - من ضمن سلسلة *Anchor Bible Series* - ضمن إطار وعلى أسس نظريَّة التقاليد المتعدِّدة.[٣٦] ونشر أيضًا أنطوني كامبل (CAMPBELL) ومارك أوبراين (O'BRIEN) كتابًا بعنوان "مصادر الخماسيَّة"[٣٧] ويُفيدان فيه أنَّ التوراة جاءت نتيجة تقاليد نمت منفصلة بعضها عن بعض، لكنَّهما اعتمدا تقسيمات مارتن نوث. ونشر ريتشارد إليوت فْريدمان (FRIEDMAN) كتابًا بعنوان "من كتب الكتاب المقدَّس؟"[٣٨] (١٩٨٧)، وكتابًا آخر بعنوان "الكتاب المقدَّس وإظهار المصادر"[٣٩] (٢٠٠٣) الذي هو ردٌّ على وايبراي (WHYBRAY)؛ وفيه يشرح بمنطق مؤسَّس على تاريخ

---

[٣٥] راجع

J. VAN SETERS, (1975), *Abraham in History and Tradition.*

[٣٦] راجع

W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*: A New Translation with Introduction and Commentary, Anchor Bible, volume 2, New York: Doubleday, 1999; *Exodus 19-40*: A New Translation with Introduction and Commentary, volume 2A, New York: Doubleday, 2006.

[٣٧] راجع

A. F. CAMPBELL, M. A. O'BRIEN, (1993), *Sources of the Pentateuch.*

[٣٨] راجع

R.E. FRIEDMAN, (1987), *Who Wrote the Bible?*

[٣٩] راجع

R.E. FRIEDMAN, (2003), *The Bible with Sources Revealed.*

إسرائيل القديم كيف أنَّ المحرِّرين سمحوا بوجود عدم تطابق وتناسق، تناقض وتكرار، في النصِّ النهائيِّ وذلك بإرغامهم على ذلك في الظروف التاريخيَّة التي كانوا يعيشون فيها عندما أنجزوا العمل. وعلى الرغم من أنَّ فرايدمان أخذ بمبدأ التقاليد الأربعة كمصادر للتوراة، غير أنَّه اختلف عن فلهاوزن بقبوله رأي الإسرائيليِّ يحزكيل كاوفمان (KAUFMANN) الذي رأى أنَّ التقليد الكهنوتيَّ يعود إلى زمن الملك حزقيا (٧١٥-٦٨٦ ق. م.)[٤٠] وهذا ليس بالاختلاف البسيط عن ولهاوزن إذ إنَّ هذا الأخير وضع لهذا التقليد تاريخًا متأخِّرًا، وكان لهذا أهمِّيَّة كبيرة في عرض تاريخ ديانة إسرائيل وإرساء النظريَّة عليه. رأى فرايدمان أنَّ التقليد اليهوهيَّ ظهر قبل سنة ٧٢٢ ق. م. بقليل، وأُتبِع بالتقليد الإلوهيميِّ، ثمَّ بعد ذلك دُمج التقليدان معًا لتكون النتيجة التقليد اليهوهيَّ الإلوهيميَّ. ورأى أيضًا أنَّ التقليد الكهنوتيَّ كُتب لدحض التقليد اليهوهيِّ الإلوهيميِّ في تاريخ ما بين ٧١٥ و٦٨٧ ق. م.؛ وآخر الكلِّ كان التقليد الاشتراعيُّ الذي ظهر في زمن يوشيا (٦٢٢ ق. م. تقريبًا) قبل أن يدبِّج المحرِّر- الذي هو عزرا برأي فرايدمان- النصَّ النهائيَّ للتوراة.

وهناك أشكال ونظريّات أخرى تُقدَّم، بعضها بالغ التعقيد، وبعضها الآخر يرتكز على رؤية شخصيَّة جدًّا وينقصه الحدَّ الأدنى المقبول من البراهين العلميَّة.

خاتمة

بينما ما تزال محاولات العلماء مستمرَّة لمعرفة كيفيَّة تكوُّن نصِّ التوراة الحاليِّ، يعتقد العالم لاسور (LASOR) بأنَّه:

"من المشكوك به أن تصمد فرضيَّة "التقاليد المتعدِّدة" في وجه الدراسات الحاليَّة. ولم تتوضَّح بعد ماهيَّة الفرضيَّات الجديدة التي قد تظهر. من المؤكَّد أنَّ التوراة هي "مجموعة مختارات" (Anthology) فيها أشكال أدبيَّة متعدِّدة، شرائع

---

[٤٠] راجع

Y. KAUFMANN, (1961), *The Religion of Israel, from Its Beginnings to the Babylonian Exile.*

دينيَّة ومدنيَّة، ممارسات وطقوس، مواعظ وتعاليم. أمّا كيف حفظت هذه الموادّ لحين قوننتها؟ وكيف يستطيع نصٌّ قديم أن يخاطب قارئًا متأخِّرًا؟ هذان سؤالان أساسيّان لتقدير الصعوبات الناجمة عن تشابك المواضيع في التوراة. ويقودان للاستخلاص بأنَّ ليس للتوراة كاتبًا واحدًا في عقد ما من الزمن. إنَّها من عمل جماعة الإيمان خلال قرون طويلة. والأهمُّ من أجل تفسيرها، هو شكلها الموجودة فيه، إنَّه عمل الكتبة الملهمين، والذين حملوا هذا التقليد من شعب الله المختار وأوصلوه لنا"[41].

مهما تكن الطريقة التي تكوَّنت بها التوراة، نتَّفق مع قول أولبرايت (ALBRIGHT)، هذا العالم الكبير في حقول الكتاب المقدَّس:

"إنَّ مضمون توراتنا، عامَّة، أقدم بكثير من الوقت الذي وُضعت فيه بشكلها النهائيِّ؛ واكتشافات جديدة تستمرُّ لتؤكِّد الدقَّة التاريخيَّة لقِدَم مضمونها، التفصيل بعد الآخر. حتَّى عندما يكون من الضرورة افتراض إضافات إلى لبِّها الموسويِّ الأصليِّ، هذه الإضافات تعكس النموَّ الطبيعيَّ لمؤسَّسات وممارسات قديمة، أو الجهد المبذول من قِبَل كتبة متأخِّرين ليحافظوا، قدر المستطاع، على أكبر كمٍّ من التقاليد المتعلِّقة بموسى. وبالنتيجة، إنَّه لمبالغة في النقد إنكار الطابع الموسويِّ الجوهريِّ لتقليد التوراة"[42].

نودُّ، ختامًا لهذا الموضوع الشائك، أن نؤكِّد على المواضيع التالية:

علينا أن نبقي للتقليد اليهوديِّ، الذي يعطي موسى دورًا رئيسًا في نتاج التوراة، ثقله. والأثقل منه هو تصاريح الربِّ يسوع المسيح في الأناجيل، وتبعه الرسل، بأنَّ التوراة وموسى صنوان لا ينفصلان. أمّا كيف نفسِّر عبارات مثل: "كتاب موسى" و"توراة موسى" و"موسى" لتحديد ماهيَّة دور موسى في التوراة، فباب الاجتهاد والدرس مفتوح بشرط ألاّ نجرِّد كلمات يسوع من معانيها التاريخيَّة.

---

[41] راجع

W. S. LASOR, and Alls, (1996²), *Old Testament Survey*, p. 12.

[42] راجع

W. F. ALBRIGHT, (1960), *The Archaeology of Palestin*, Baltimore, revised edition, p. 225.

وفي الوقت نفسه، نرى أنَّ النصَّ نفسه يفصح عن تقاليد دينيَّة مختلفة، وأجناس أدبيَّة متنوِّعة مدموجة معًا بتوجيه محدَّد لأغراض لاهوتيَّة. وقراءة النصِّ من دون هذه الرؤيا تضع القارئ أمام صعوبات جمَّة لفهم المقروء، وربَّما هذه الصعوبات تدفع القارئ للولوج في طرق تفسيريَّة غير موضوعيَّة.

هذه هي كلمة الله، الإلهيّ بقالب بشريٍّ، ما يسمح لنا بقدر من التسييق، الأمر الذي يساعدنا على رفض القوالب التاريخيَّة غير المناسبة للحضارة التي نعيش فيها، وفهم كلمة الله الصافية.

المحور الثالث

مبادىءُ تأويلِ النصِّ الدينيّ

ماذا يقولُ النصُّ القرآنيُّ عن مكانتِه ووظيفتِه؟

الأب عادل تيودور خوري

القواعدُ الكلاسيكيَّةُ للتفسيرِ القرآنيِّ ومصائرُها

د. رضوان السيِّد

الكتابُ المقدَّسُ بين مبادىءَ التأويلِ الكنسيَّةِ والمقارباتِ الحديثة

الأب هادي محفوظ

ماذا يقولُ النصُّ القرآنيُّ عن مكانتِه ووظيفتِه

الأب عادل تيودور خوري[1]

مقدّمة

ارتكزت بعثة النبيِّ محمَّد، منذ انطلاقتها، على آيات تُقرأ وتُتلى على مسامع العالَمين، ليرتدُّوا إلى الإيمان بالله ويعكفوا على عمل الصالحات. هي آيات القرآن، ذلك الكتاب الذي يعتبره أتباع الإسلام كلام الله النهائيِّ الذي أنزله الله حرفيًّا على رسوله.

وقد جاء في سيرة النبيِّ وصف لأوَّل تنــزيل لبعض آيات هذا الكتاب، كما رواه النبيُّ محمَّد نفسه:

"فجاءني جبريل وأنا نائم، بنمط من ديباج فيه كتاب. فقال: إقرأ. قلتُ: ما أقرأ. فغتَّني[2] به حتّى ظننتُ أنّه الموت. ثمَّ أرسلني فقال: إقرأ. قلتُ: ما أقرأ. فغتَّني به حتّى ظننتُ أنَّه الموت. ثمَّ أرسلني فقال: إقرأ. قلتُ: ما أقرأ؟ فغتَّني به حتّى ظننتُ أنَّه الموت. ثمَّ أرسلني فقال: إقرأ. قلتُ: ماذا أقرأ؟ – ما أقول ذلك إلاّ افتداءً منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي. فقال: "إقرأ باسم ربِّك الذي خلق. خلق الإنسان من علَق. إقرأ وربُّك الأكرم الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم" (العلَق ٩٦: ١–٥).

فقرأتها، ثمَّ انصرف عنِّي، وهببتُ من نومي، فكأنَّما كُتبت في قلبي كتابًا"[3].

كتابٌ هو إذن، كتاب أنزله الله إليه، حجَّة الحقيقة وقاعدة الهدى، يقرأ فيه النبيُّ لنفسه ويتقبَّل رسالته، ويتلوها على مسامع الناس. ولعلَّ ما شدَّد اقتناعه من مكانة ووظيفة ذلك الكتاب، هو ما اطَّلع عليه من مكانة ووظيفة التوراة عند اليهود، ومن

---

[1] دكتور في الآداب وأستاذ سابق في علوم الأديان في كلِّيَّة اللاهوت الكاثوليكيَّة في جامعة مونستر في ألمانيا.

[2] أي خنقني.

[3] عن ابن إسحق في كتاب **ابن هشام**. **السيرة النبويَّة**، الجزء الأوَّل، القاهرة، دار التراث العربيِّ، بدون تاريخ، ص ١٤٧.

مكانة ووظيفة الإنجيل عند النصارى. حتّى إنّه في أواخر زمن تنـــزيل القرآن يتلو ما يلي من أقوال الوحي:

- إنّا أنزلنا التوراة فيها هدًى ونور يحكم بها النبيُّون الذين أُسلموا للذين هادوا والربّانيُّون والأحبار بما استُحفِظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (المائدة ٥: ٤٤).
- ﴿وقفَّينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدِّقًا لما بين يديه من التوراة، وآتيناه الإنجيل فيه هدًى ونور ومصدِّقًا لما بين يديه من التوراة وهدًى وموعظة للمتَّقين. وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ (المائدة ٥: ٤٦-٤٧).
- ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدِّقًا لما بين يديه من الكتاب ومُهيمنًا عليه. فاحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتَّبع أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ﴾ (المائدة ٥: ٤٨).
- ﴿لكلٍّ جعلنا منكم شِرعة ومنهاجًا. ولو شاء الله لجعلكم أمَّة واحدة. ولكن ليبلوَكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات. إلى الله مرجعكم جميعًا فيُنبِّئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة ٥: ٤٨).

ثمَّ إنَّه جاء في بعض الآيات أنَّ القرآن نسخة عن "كتاب مكنون" أو "لوح محفوظ" في السماء يمكن اعتباره أصلاً لجميع الكتب المقدَّسة (راجع الواقعة ٥٦: ٧٧-٧٨؛ البُرُوج ٨٥: ٢١-٢٢؛ الزّخرُف ٤٣: ٤).

١. مكانة القرآن

أ- إعجاز القرآن

القرآن كلام الله بمعنى أنَّه مستقلٌّ عن إرادة الإنسان وعن تدخُّل النبيِّ نفسه، الذي يتقبَّل الوحي. ورد في إحدى الآيات كلام موجَّه إلى النبيِّ محمَّد: ﴿لا تحرِّك به لسانك لِتَعْجَل به. إنَّ علينا جمعه وقرآنه﴾ (القِيامة ٧٥: ١٦-١٧). وتؤكِّد آية أخرى على لسان الله صاحب الوحي: ﴿إنّا أنزلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ (الحِجر ١٥: ٩).

ثمَّ إنَّ القرآن يتحدّى المشركين بأن يُجاروه (الطُّور ٥٢: ٣٤؛ الاسراء ١٧: ٨٨) ويقول إنَّهم أعجز من أن يأتوا بعشر سور من مثله (هود ١١: ١٣،١٤) بل بسورة واحدة (يُونس ١٠: ٣٨؛ البقَرَة ٢: ٣٢). وعليه، يرى المسلم المؤمن أنَّ عجز البشر عن الإتيان بمثل القرآن يشكِّل برهانًا على أنَّه كلام الله. كما أنَّ إعجازه يُعتبر معجزة تثبت رسالة محمَّد النبويَّة.

وهذا التفرُّد الذي يتميَّز به القرآن يتناول لغته كما يتناول مضمونه. فلغة القرآن هي في نظر المسلم لغة إلهيَّة. إنَّها مقدَّسة، سامية، سحريَّة، مفعمة بالأسرار. وسحرُها نابع من جمالها الذي لا ينازَع. فهي في كثير من السّوَر مكثَّفة، تتدفَّق نبضًا وتخلِّف في النفس أثرًا بليغًا. كما أنَّ سحرها البيانيَّ لا يدع للمؤمن مجالاً غير الانسياق مع رونقها. ثمَّ إنَّ مضمون القرآن، أكثر من لغته، يُعتبر في نظر المؤمن برهانًا دائمًا على مصدره الإلهيّ.

ب- مكانة القرآن

بما أنَّ القرآن كلام الله فهو حجَّة مطلقة. إنَّه المرجع المعصوم من الخطإ، الثقة، المعتمَدُ إطلاقًا، ينبوع النجاة الحقيقيِّ، أساس الإيمان الصحيح. ومن ثمَّ فعلى العلماء والخطباء والوعّاظ أن يستمدُّوا إرشادهم من أقوال القرآن. فكلُّ تعليم يتعلَّق بالله وكيانه وخلقه وتدبيره وعدله ينبغي أن يكون مطابقًا لتعليم القرآن. إنَّه قاعدة السلوك الأدبيِّ وأساس الأحكام الشرعيَّة في كلِّ ما يتعلَّق بالأسرة والنُّظم الاجتماعيَّة والبنية السياسيَّة. وهذا يعني أنَّ القرآن هو قاعدة السلوك الملزمة على الإطلاق. فهو يمكِّن المؤمنين من أن ينظروا نظرة ثاقبة إلى معنى الحياة في شتّى ظروفها وفي علاقتها بمشيئة الله. وهذه النظرة إلى القيمة الصامدة للأشخاص وللأشياء تمكِّن المؤمن من اتِّخاذ القرار الصحيح الذي من شأنه أن يوجِّه سلوكه العمليَّ في النهج الصحيح. وفي الخلافات والنــزاعات يُتَّخذ القرآن حجَّة وحكمًا ومرجعًا أخيرًا. كما أنَّ أحكامه في هذه الحالات تعيد الثقة والطمأنينة (راجع الحديد ٥٧: ٢٨).

من هنا تتَّضح الأوصاف الذي يلقيها القرآن على ما جاء فيه من أحكام شريعة الله.

الشريعة تعبير عن حكمة الله

إن كانت أحكام الشريعة تبيِّن إرادة الله، فهي تعبِّر أيضًا عن حكمته. إذ إنَّه إله حكيم رحيم. وهو عليم يعرف الأوضاع العمليَّة الكثيرة التي تحيط بحياة البشر وتؤثِّر فيها، ويعرف ضعف طبيعة الإنسان. لذلك وضع له أحكامًا تناسب وضعه. وتسمع القرآن يردِّد في آيات كثيرة أنَّ "الله حكيم عليم" (راجع مثلاً الأنعام ٦: ١٣٩؛ النِّساء ٤: ١١، ٢٤، ٢٦، ٩٢؛ النُّور ٢٤: ١٨، ٥٨، ٥٩؛ الممتحنة ٦٠: ١٠؛ التوبة ٩: ٦٠، ٩٧ وغيرها). من هنا يجوز للمؤمن أن يثق بحكمة الله، ويمكنه أن يكتشف حتَّى في أحكام القرآن القاسية حكمة أسمى أو على الأقلِّ تناسبًا خفيًّا بين المرمى والوسائل. مَثَل ذلك ما جاء في سورة المائدة ٥: ٣٨: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نَكالاً من الله. والله عزيز حكيم".

فمن يتَّكل على حكمة الله يهبه الله حكمة ويؤتيه بصيرة تجعلانه يحظى بخير كثير ويهتدي إلى سبل الخير في رعاية الله: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومَن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا. وما يذَّكَّر إلاّ أولو الألباب﴾ (البقرة ٢: ٢٦٩).

الشريعة تعبير عن رحمة الله

إنَّ شريعة القرآن هي نتيجة ترافق حكمة الله ورحمته. فإنَّ الله ليس بعيدًا عن البشر مترصِّدًا لهم من وراء الحجاب، ومقدِّرًا لهم أعمارهم وأوضاع حياتهم من علياء سلطته. الله هو الرحيم الذي ﴿يؤتي فضله من يشاء، والله ذو الفضل العظيم﴾ (الجُمُعة ٦٢: ٤). هو القريب الذي يسمع لدعاء المتوسِّلين إليه: ﴿وإذا سألك عبادي عنِّي، فإنِّي قريب أجيب دعوة الدّاعِ إذا دعاني... ﴾ (البقرة ٢: ١٨٦). ويأتي التأكيد في القرآن: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (قَ ٥٠: ١٦).

وتظهر رحمة الله في أنَّه لا يظلم أحدًا من عباده. ففرض أحكام الشريعة غرضه أن يزكِّي المؤمنين: ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً يتلو عليكم آياتنا ويزكِّيكم ويعلِّمكم الكتاب والحكمة، ويعلِّمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (راجع أيضًا آل عمران ٣: ١٦٤؛ الجُمُعة ٦٢: ٢). ويؤكِّد القرآن بهذا المعنى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهِّركم وليُتمَّ نعمته عليكم لعلَّكم تشكرون﴾ (المائدة ٥: ٦).

إنَّ قاعدة التخفيف في فرائض الشريعة ناتجة من صفتين في الله تعالى. إنَّه في معاملته للبشر "لطيف بعباده" (الشورى ٤٢: ١٩؛ الأحزاب ٣٣: ٣٤)، يؤتيهم من فضله ما يشاء، وعليم بهم وبضعفهم (راجع النّجم ٥٣: ٥٢). لذلك نسمع القرآن يؤكِّد: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم، وخُلق الإنسان ضعيفًا﴾ (النّساء ٤: ٢٨). ويعدِّد القرآن مظاهر التخفيف من فضل الله:

- هناك تخفيف بالنسبة إلى فرائض الجهاد: ﴿الآن خفَّف الله عنكم وعلم أنَّ فيكم ضعفًا. فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله – والله مع الصابرين﴾ (الأنفال ٨: ٦٦). ﴿وجاهدوا في الله حقَّ جهاده، هو اجتباكم وما جعل عليكم من حَرَج...﴾ (الحجّ ٢٢: ٧٨).
- وينال التخفيف فريضة الصوم في رمضان: ﴿... فمن شَهِدَ منكم الشهر فليصمه. ومن كان مريضًا أو على سفر فعِدَّة من أيّام أُخَر. يريد الله بكم اليُسر، ولا يريد بكم العسر...﴾ (البقرة ٢: ١٨٥).
- ويخفِّف القرآن فريضة الطهارة: ﴿... ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهِّركم وليتمَّ نعمته عليكم لعلَّكم تشكرون﴾ (المائدة ٥: ٦).
- ويخفِّف كذلك فريضة القِصاص: ﴿... يا أيُّها الذين آمنوا كُتب عليكم القِصاص في القتلى... فمن عُفي له من أخيه فاتِّباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان. ذلك تخفيف من ربّكم ورحمة...﴾ (البقرة ٢: ١٧٨).

هذا كلُّه، كما يؤكِّد القرآن، من فضل الله، ﴿إنَّ الله بالناس لرؤوف رحيم﴾ (البقرة ٢: ١٤٣)، وأيضًا: ﴿لا يكلِّف الله نفسًا إلاّ وُسعها﴾ (البقرة ٢: ٢٨٦).

الشريعة صالحة، غزيرة الفائدة للبشر

١. يؤكِّد القرآن أنَّ الإسلام دين الفطرة، الدين القيِّم الذي يوافق طبيعة الإنسان: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفًا فِطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله. ذلك الدين القيِّم. ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (الرّوم ٣٠: ٣٠).

﴿ومن أحسن دينًا ممَّن أسلم وجهه لله وهو محسن...﴾ (النساء ٤: ١٢٥).

فمن يهتدي بهدى القرآن، يكون ذلك خيرًا له (راجع البقرة ٢: ١٨٤؛ المجادلة ٥٨: ١٢؛ الجُمُعة ٦٢: ٩). فإنَّ ﴿هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم...﴾ (الاسراء ١٧: ٩). هذا يصحُّ، ولو مرَّت على الناس أحوال لا يَعون أوجه الخير فيها، فإنَّ ﴿الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (البقرة ٢: ٢٣٢). وعلى المؤمن أن يتدبَّر الأمور على ضوء النصيحة التالية: ﴿كُتب عليكم القتال وهو كُرْهٌ لكم. وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خيرٌ لكم. وعسى أن تحبُّوا شيئًا وهو شرٌّ لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (البقرة ٢: ٢١٦). لذلك يجب على المؤمنين أن يثقوا بالله: ﴿إنَّ الله نِعمّا يعظكم به﴾ (النساء ٤: ٥٨). ﴿ومن أحسنُ من الله حكمًا لقوم يوقنون﴾ (المائدة ٥: ٥٠).

٢. ولكي يتحرّى الإنسان أوجه الصلاح في أحكام الله، عليه الانتباه إلى النواحي التالية:

إنَّ الشريعة تساعد الإنسان على التمييز بين الخير والشرّ:

- ﴿قل لا يستوي الخبيث والطيِّب، ولو أعجبك كثرة الخبيث...﴾ (المائدة ٥: ١٠٠) وهي تبعد الناس عن اتِّباع خطوات الشيطان، ﴿فإنَّه يأمر بالفحشاء والمُنكر﴾ (النّور ٢٤: ٢١)، وهو ﴿إنَّما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (البقرة ٢: ١٦٩).
- ثمَّ ﴿إنَّ الله لا يأمر بالفحشاء﴾ (الاعراف ٧: ٢٨؛ راجع الاعراف ٧: ٣٣). ولكنَّه يقيم أحكام شريعته لأنَّ ﴿ذلكم أزكى لكم وأطهر﴾ (البقرة ٢: ٢٣٢؛ راجع المجادلة ٥٨: ١٢)، ويأمر بالقِسط والعدل (الاعراف ٧: ٢٩؛ الحديد ٥٧: ٢٥).

٣. لا جرم أنَّ هذه الآيات تتعلَّق بأوضاع معيَّنة وأحوال خاصَّة، ولكن لها قيمة عامَّة، إذ هي تكشف عن الغرض الأعمق التي تتوخّاه أحكام الشريعة، وهو أن يحصل المؤمنون على حياة مليئة بالخير تجلب لهم الشفاء والتعزية ورحمة الله:

- ﴿وننـــزِّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ (الاسراء ١٧: ٨٢).

- ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ (يونس ١٠: ٢٥).
- ﴿يا أيُّها الناس قد جاءتكم موعظة من ربّكم وشفاء لما في الصدور وهدًى ورحمة للمؤمنين﴾ (يونس ١٠: ٥٧).
- ﴿فإمّا يأتينَّكم منّي هدًى، فمن اتَّبع هداي فلا يضلُّ ولا يشقى﴾ (طه ٢٠: ١٢٣).

٢. وظيفة القرآن

ورد في مطلع سورة البقرة: ﴿ذلك الكتاب لا ريبَ فيه هدًى للمتَّقين﴾ (البقرة ٢: ٢). من هنا يتَّضح أنَّ القرآن هو المستَنَد الذي يعلن الرسالة الإلهيَّة، وقاعدة تعاليم الإسلام.

أ- يصف القرآن نفسُه نداءاته بأنَّها ذكرى وذكر:

- ﴿ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم﴾ (آل عمران ٣: ٥٨).
- ﴿وما على الذين يتَّقون من حسابهم من شيء، ولكن ذكرى لعلَّهم يتَّقون﴾ (الأنعام ٦: ٦٩).
- ﴿أولئك الذين هدى الله، فبهداهم اقتده. قل لا أسألكم عليه أجرًا، إن هو إلاّ ذكرى للعالمين﴾ (الأنعام ٦: ٩٠).
- راجع أيضًا هُود ١١: ١١٤ و١٢٠؛ يوسف ١٢: ١٠٤؛ طه ٢٠: ٣؛ الواقعة ٥٦: ٧٣، إلخ.

يذكِّر القرآن برسالات كلِّ الأنبياء الأساسيَّة، وبما تتضمَّنه معطيات الوحي الأصليِّ: الاعتراف بالله الواحد، وواجب الطاعة لمشيئة الله. فالوحي الإلهيُّ الذي، بحسب التعليم الإسلاميِّ، قد وجد خاتَمه الرسميَّ والنهائيَّ مع محمَّد، يعود في مبادئه إلى الزمن القديم. الله، بموجب تصوُّر القرآن، قد عرَّف كلَّ إنسان المضمون الأصليَّ للرسالات النبويَّة اللاحقة. فقال للناس: ﴿ألستُ بربِّكم؟ قالوا:

بلى، شهدنا﴾ (الأعراف ٧: ١٧٢). ولذلك جاء الواجب بعبادة الله وحده (يَس ٣٦: ٦٠-٦١).

هذا التصوُّر لوحي يعود إلى البدء، ولواجب مُلقى على الناس منذ البدء، يعني أنَّ معرفة الله والاعتراف بسيادته المطلقة وبما يرتبط بها من طاعة الناس وتسليمهم لمشيئة الله في قلوبهم، هما متأصِّلان في قلب كلِّ إنسان، ويستطيع كلُّ إنسان التوصُّل إليهما، وهما يمثِّلان أيضًا واجب كلِّ إنسان.

إنَّ دور الأنبياء في كلِّ الأزمان يقوم على أن يرشدوا الناس الغافلين، الذين تزعزع إيمانهم بالله، والذين لأسباب متنوِّعة لا يهتدون إلى الإيمان به وإلى طاعة مشيئته، وأن يدلُّوهم على آيات الله في الخليقة، ويذكِّروهم بأعماله في حياة الناس والشعوب. هذه الذكرى إن هي إلاَّ ذكر ودعوة إلى التوبة والأمانة.

والقرآن هو أيضًا ذكرى للعرب وللناس الكثيرين في العالم، ذكرى بالبشرى الأساسيَّة: ﴿لا إله إلاَّ أنا فاعبدونِ﴾ (الأنبياء ٢١: ٢٥؛ النَّحل ١٦: ٣٦).

ب- القرآن دستور الهدى

ثمَّ إنَّ القرآن، ذلك الكتاب الذي يُقرأ وتُتلى آياته على مسامع المؤمنين وسائر البشر، هو فرقان (البقرة ٢: ١٨٥؛ آل عمران ٣: ٤)، يفرِّق بين الحقِّ والباطل، ولذلك هو قاعدة الأحكام التي تتمتَّع بسلطة مطلقة، هي سلطة الله الذي أوحى بها، ومن ثمَّ يطلب من المؤمنين: ﴿فاتَّقوا الله ما استطعتم، واسمعوا وأطيعوا﴾ (النَّحل ١٦: ٦٤).

ج- هدى الله نور

هدى الله في القرآن نور يفتح البصيرة ويفضي إلى اتِّخاذ موقف حكيم وقرار صائب: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتَّبع رضوانه سُبُل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ (المائدة ٥: ١٥-١٦؛ راجع ابراهيم ١٤: ١؛ الطَّلاق ٦٥: ١١).

هذا النور ليس فقط نورًا من العلاء يضيء طريق المؤمنين بحيث يستطيعون السير بأمان (راجع الحديد ٥٧: ٢٨)، بل هو أيضًا نور يشرق في داخل الإنسان، فيجعله يعقل ﴿كذلك يبيِّن الله لكم آياته لعلَّكم تعقلون﴾ (البقرة ٢: ٢٤٢)، وينير بصيرته فيساعده على اتِّخاذ قرار قويم ﴿قد جاءكم بصائر من ربِّكم. فمن أبصر فلنفسه، ومن عميَ فعليها. وما أنا عليكم بحفيظ﴾ (الأنعام ٦: ١٠٤).

د- أحكام القرآن تتناول مختلف جوانب الحياة

هدى الله لا ينحصر في غرض معيَّن أو حالات قليلة، بل هو يشمل معظم ميادين الحياة، فيحتوي على أحكام مفصَّلة:

الأنعام ٦: ١٢٦: وهذا صراط ربِّك مستقيمًا. قد فصَّلنا الآيات لقوم يذَّكَّرون.

الأعراف ٧: ٣٢: كذلك نفصِّل الآيات لقوم يعلمون.

الأعراف ٧: ٥٢: ولقد جئناهم بكتاب فصَّلناه على علم ورحمة لقوم يؤمنون.

التَّوبة ٩: ١١: ... ونفصِّل الآيات لقوم يعلمون

هذا ما يثبِّته القرآن علنًا: ﴿ونزَّلنا عليك الكتاب تبيانًا لكلِّ شيء وهدًى وبشرى للمسلمين﴾ (النَّحل ١٦: ٨٩).

٣. مسائل ومشاكل

أ- الناسخ والمنسوخ

جاء في عدد من آيات القرآن أنَّ الوحي القرآنيَّ ثابت: ﴿لا مبدِّل لكلمات الله﴾ (الأنعام ٦: ١١٥،٣٤)؛ ﴿لا مبدِّل لكلماته﴾ (الأنعام ٦: ١١٥)؛ ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾ (يونس ١٠: ٦٤). فإن كان الأمر على هذا النحو، فما شأن الناسخ والمنسوخ في آيات القرآن؟

إنَّ النسخ أي إلغاء بعض الأحكام الفرديَّة أو تبديلها يعود إلى ما جاء في القرآن نفسه عن احتمال نسيان النبيِّ آية موحاة، أو عن قيام الله بإلغاء أحكام خاصَّة أو بتبديلها (الأعلى ٨٧: ٦-٧ / الاسراء ١٧: ٨٦) فالله أعلم بما ينـزِّل (الأعلى ٨٧: ٧ / النَّحل ١٦: ١٠١)، والأمر رهن بحرِّيَّة تصرُّفه في الوحي والتعبير عن مشيئته العليَّة (الاسراء ١٧: ٨٦ / النَّحل ١٦: ١٠). ومهما يكن من أمر فإنَّ نسخ

بعض الأحكام المعيَّنة يهدف إلى تبديلها بمثلها إن لم يكن بما هو خير منها (البقرة ٢: ١٠٦). وما كان للنبيِّ ذاته أن يغيِّر من تلقاء نفسه شيئًا ممّا ينقله الله إليه: ﴿قل ما يكون لي أن أبدِّله من تلقاء نفسي إن أتبعْ إلاّ ما يوحَى إليّ﴾ (يونس ١٠: ١٥).

ولكنَّ المشكلة تقوم بأنَّ المفسِّرين اختلفوا في الأمر ودارت بينهم آراء كثيرة أيُّ الآيات منسوخة وأيُّها ناسخة.

ب- الكتاب والقراءات المختلفة

جاء في إحدى الآيات: ﴿إنّا أنزلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ (الحِجر ١٥: ٩). من هنا ينتج أنَّ كلام الله الموحى في القرآن خالٍ من التناقض: ﴿أفلا يتدبَّرون القرآن. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ (النِّساء ٤: ٨٢).

وتثبيت الوحي بالكتابة له منافع عديدة. فهو يساعد على حفظ مضمون الوحي والدعوة النبويَّة. الكتابة تسمح بالتأكُّد باستمرار من هذا المضمون الصحيح، كما تفسح في المجال لإخضاع أقوال العلماء للمراقبة، عن طريق النصِّ القرآنيِّ، وإثبات صحَّتها. وكذلك يُجتَنب خطر تزوير الرسالة: إنَّ تثبيت الرسالة بالكتابة يصونها من أوهان النقل الشفويِّ، ومن الأخطاء البشريَّة الممكنة ومن الإضافات أو التحريفات المقصودة. ومن ثمَّ فإنَّ كلام الله الأصليَّ الذي أوحاه الله إلى النبيِّ يُنقَل بأمانة في مضمونه غير المحرَّف، ويُفعَّل ويؤوَّن ويصير كلامًا للزمن الحاضر. وهكذا يتوسَّع تأثيره في الناس.

ولكنَّ السؤال هنا يتعلَّق بوجود القراءات المختلفة، وقد بلغ عددها، حسب ما جاء في كتب العلماء المسلمين، المئات. ولو أنَّ أكثرها طفيف لا يغيِّر الكثير في معنى النصِّ، إلاّ أنَّ بعضها جزء لا يستهان به يولج في الآية معنى يختلف عن نصِّ الآية التي نقرأها اليوم في نسخ القرآن المتداولة.

معلوم أنَّ الخليفة عثمان بن عفّان هو الذي عمَّم النصَّ الرسميَّ. والسؤال هو: ما هي سلطة الخليفة في تحديد نصٍّ موحَّد للقرآن وحذف القراءات الأخرى، إن نحن تذكَّرنا قول الله في القرآن. ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ (الحِجر ١٥: ٩)؟

ج- لغة الوحي وفهم البشر

المشكلة تُختصر على الشكل التالي: القرآن هو كلام الله، وكلام الله هو متسامٍ ويشارك الله في تعاليه. ولكنَّ التسامي يعني استحالة الوصول إلى الله. ومن هنا يُطرَح السؤال: هل يستطيع العقل البشريُّ الوصول إلى لغة القرآن وإدراكها إدراكًا مباشرًا؟

عن هذا السؤال أعطت المذاهب الكلاميَّة الإسلاميَّة أجوبة مختلفة.

فالحنابلة يعتقدون أنَّ المؤمن لا يستطيع إلاّ تلاوة نصِّ القرآن دون النفاذ إلى مضمونه. أمّا المفتاح لفهم الوحي الإلهيِّ، فإنَّما هي لغة النبيِّ محمَّد وصحابته السهلة المنال للناس. والحديث والسنَّة هما الطريق الملائم الذي يستطيع الناس أن يتبعوه لإدراك مشيئة الله كما يعبِّر عنها القرآن.

المعتزلة لا يذهبون إلى هذا الحدِّ، ومع ذلك فهم يرون أنَّ كلَّ قول من الله يجب أن يكون ملائمًا للتسامي الإلهيّ. إنَّ تسامي الله، الذي يكمن في أنَّ الله ليس **كمثله شيء** (الشورى ٤٢: ١١؛ الاخلاص ١١٢: ٤)، ﴿ولم يكن له كُفوًا أحد﴾ (الاخلاص ١١٢: ٤)، حمل بعض علماء الكلام من هذه المدرسة إلى القول إنَّ كلام القرآن ليس سوى ترابط منطقيٍّ بين كلمات وجمل لا تعبِّر عن حقيقة الله وعن واقع العالم. هذا رأي الجبّائيّ (٨٤٩-٩١٧).

الأشعري (توفِّي سنة ٩٣٥، ومذهبه يمثِّل الإسلام القويم) يؤكِّد تسامي الله وفي الوقت عينه إمكانيَّة فهم الوحي الذي تتضمَّنه اللغة البشريَّة وتطابقَه مع الواقع. لغة الوحي هي الأساس والقاعدة لكلِّ كلام في الله. وبالإضافة إلى ذلك فإنَّ لغة الوحي البشريَّة تدلُّ على حقيقة الله وتعبِّر عنه، وذلك في أقوال يستطيع الإنسان فهمها، لوجود بعض المطابقة بين الله والعالم. غير أنَّ هذه المطابقة لا تعني أنَّ الإنسان شبيه بالله، بل تعني فقط أنَّ لغة الوحي التي تعزو إلى الله صفات معيَّنة تساعد الإنسان على أن يفهم ما يتعلَّق به الموضوع. وبالنظر إلى الكيان الإلهيِّ، فإنَّ الله، بسبب أزليَّته وكيانه غير المخلوق، يمتلك هذه الصفات بطريقة مختلفة تمامًا عن طريقة الكيان الإنسانيّ. فالأهمُّ في الموضوع كلِّه ليس اللغة البشريَّة، التي تصف الصفات الإلهيَّة، بل هي الحقيقة الإلهيَّة التي ينبغي التعبير عنها بشكل بيِّن. ومن

ثمَّ فالكلام على الله هو لغة مرتبطة بالحقيقة، وتعبِّر عن صفات حقيقيَّة في الله، وإن كان من الصعب تحديد هذه الصفات. فعندما يكلِّم الله الناس، إنَّما يريد أن يفهموا كلماته. واستنادًا إلى أنَّ الله قد استخدم لغة بشريَّة لإعلان الرسالة القرآنيَّة فهذا يُثبِت حتمًا بعض المطابقة بين اللغة الإلهيَّة واللغة البشريَّة.

د- مشكلات في التأويل

إنَّ تثبيت مشيئة الله في نصٍّ منـــزل حرفيًّا يعرِّض الدين لخطر فقدان قدرته على الطواعيَّة وعلى تحسُّس أوضاع الحياة المتبدِّلة وأخذها بالاعتبار. ففي كلِّ شيء تُتَّخذ الكلمات بنصِّها الحرفيِّ، بمنأى عن قصدها العميق وهدفها الأساسيِّ الذي يقوم على تنمية الحياة من خلال ارتباطها بالله.

هذا ليس سوى جزء من الإشكاليَّة الواسعة المتعلِّقة بالتوتُّر بين التقليد والتقدُّم، بين المحافظة الأمينة والتوسُّع، بين النصِّ والقصد منه، بين الحلول العمليَّة والمطلب الأساسيِّ الذي ترتكز عليه، إلخ.

ومن هنا يتأتَّى خطر رفع كلمة الله إلى مستوى المثل النظريَّة والميل إلى الاستبداد من جرّاء نسيان التاريخ: فينسى الإنسان أنَّ الأقوال التي تُفهم على حرفيَّتها وتُوصف بالمطلق، كثيرًا ما تكون مشروطة في الزمن ولا يمكن، في كثير من نواحيها، تطبيقها على أوضاع أخرى من أوضاع الحياة. هذا الخطر بيِّن بنوع خاصٍّ لدى الأصوليِّين المتشدِّدين في الإسلام.

أسباب النزول

لا شكَّ أنَّ ثمَّة في الإسلام آراء مهمَّة بالنسبة إلى مسألة كيفيَّة التصرُّف مع نصٍّ نزل في زمن معيَّن، وهو إلى حدٍّ ما مشروط بالزمن، لنقله إلى أزمنة أخرى. في هذا الشأن نجد في التراث الإسلاميِّ الاعتبارات التالية: يُقال أوَّلاً إنَّ القرآن يعطي الناس مقاييس مطلقة، بيد أنَّه لا يعطيها إلاَّ بشكل إرشادات وقواعد عامَّة، لا شكَّ أنَّها مناسبة لزمن معيَّن، ولكنَّ قيمتها غير مشروطة بأيِّ زمن لأنَّ لها صفة القواعد الأساسيَّة، وبهذه الصفة يمكن نقلها من زمن إلى أزمنة أخرى.

ولكنَّ المشكلة تتَّخذ حدَّة من نوع جديد عندما يجب الكلام في بعض حالات معيَّنة على حلول عمليَّة أعطيت مباشرة للردِّ على أوضاع حياتيَّة خاصَّة بزمن معيَّن. في هذا الشأن يجتهد المسلمون بالعودة إلى أسباب النــزول. وعندما تتناقض المعطيات في هذا الشأن، يرون في ذلك دليلاً على أنَّ تصوُر مختلف أسباب النــزول لم يكن ممكناً بوجه مماثل في جميع الحالات. ولكن، على وجه الإجمال، يؤكِّد أنَّ المهمَّ ليس سبب النــزول بل النصَّ، أي ما ثبَّته الله في القرآن بشكل أساسيٍّ بمناسبة ظرف معيَّن، وينبغي أن تدوم صحَّته للأجيال القادمة. وهذا يعني أنَّ الله، إنطلاقًا من هذه المناسبة أو تلك، قد وضع تنظيمًا يصلح بوجه عام.

مقاصد الشريعة

ولكن هناك علماء تفسير مسلمين يعتقدون مع ذلك بوجود إمكانيّات تكييف للحلول العمليَّة التي أُعطيت في وقت ما، وبأنَّ النصوص القرآنيَّة ليست مشروطة بأسباب نزولها فحسب، بل أيضًا بمضمونها، ومن ثمَّ يجب، في التفسير، السعي، وبخاصَّة من خلال البحث عن أسباب قرار معيَّن، إلى اكتشاف ما كان القصد والمراد الأصليُّ من نصٍّ قرآنيٍّ معيَّن، للوصول من ثمَّ إلى معرفة كيفيَّة تحقيق مقاصد الشريعة في أوضاع عصرنا المتبدِّلة.

ولكنَّ همَّ المسلمين يكمن اليوم أوَّلاً في اكتشاف هويَّتهم من جديد وفي تأكيد ما ينطوي عليه القرآن والحديث والشريعة من معلومات عنها. إنَّه من حقِّ الناس أن يبحثوا عن هويَّتهم حيث يستطيعون أن يجدوها بأفضل الطرق.

ومع ذلك، ومن أجل إيجاد طريق جديد مشترك في المستقبل يُجمِع عليه كلُّ الناس، وفي سبيل العيش معًا بفلاح بين كلِّ الجماعات الدينيَّة، يمكن التعبير عن الرغبة في إيجاد نظرات جديدة وفي نهج سبل ملائمة، حتّى في ميدان القرارات السياسيَّة. ألا يمتلك الإسلام إمكانيَّة اكتشاف هويَّته إلاَّ في أشكال الماضي التقليديَّة، أوليس له، إستنادًا إلى القرآن والحديث والفقه، إمكانيّات أخرى ليمدَّ من ذاته جسورًا إلى الآخرين، جسورًا لا يأخذها من الخارج، ولكن تأتي من فهمه الخاصِّ لذاته؟ ثمَّة أمور كثيرة في التراث الإسلاميِّ وفي الأدب الإسلاميِّ تؤيِّد هذه الإمكانيّات، وهذا وحده دليل خير. فالجديد لا يمكن قبوله إلاّ إذا رأى الناس أنَّ

"الجديد" يأتي من تفتُّح إمكانيّاتهم الخاصَّة، وهذا ما يتمُّ مرارًا الشروع فيه وتعزيزه بالتبادل مع سائر الجماعات.

خاتمة

يرافق القرآن الناس في حياتهم وفي همومهم اليوميَّة، كما أنَّه، في ظروفهم الخاصَّة، يهديهم ويثقِّفهم ويُعينهم بأحكامه، مزوِّدًا إيّاهم بالتوجيهات العمليَّة.

وفي كلِّ ظرف من ظروف الحياة، يجد المؤمن في القرآن الآية الملائمة التي تحثُّه على الخضوع الدائم لمشيئة الله. فهنالك آيات تعزِّيه في الأحزان وأخرى تُوليه حكمة مستمدَّة من التفكير المليِّ والخبرة الإنسانيَّة العميقة، وتحمله على تفهُّم الأمور تفهُّمًا يشدِّد عزيمته ويُنشئ فيه الرضا الباطنيَّ: ﴿رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم﴾ (المائدة ٥: ١١٩ / را التّوبة ٩: ١٠٠).

إنَّ ما يظهره المسلم المؤمن من وَرَع عندما يتناول المُصحف، ومن خضوع لا قَيْدَ فيه ولا شرط، لأحكام الله المبيِّنة في القرآن، لهو خير تعبير عن الطاعة والتسليم لمشيئة الخالق السامية. وهذا بالضبط ما تعنيه كلمة "إسلام". بيد أنَّ هذا الخضوع لمشيئة الله لا يستلزم تخلِّيَ المؤمن عن شخصيَّته وفقدانه هويَّته. إنَّما يرى الإسلام أنَّ الإنسان، في حدِّ ذاته، عاجز عن أن يجد الحقيقة ويعثر على الطريق الذي يوصله إلى بناء شخصيَّته. كما يرى أنَّه غير قادر على أن ينهج سواء السبيل وبالتالي على التعبير الصحيح عن كرامته الإنسانيَّة. وفي هذا الصدد يقول القرآن، على لسان أصحاب الجنَّة: ﴿ما كُنّا لنهتديَ لولا أنْ هدانا الله﴾ (الأعراف ٧: ٤٣).

القواعدُ الكلاسيكيَّةُ للتفسيرِ القرآنيِّ ومصائرُها

د. رضوان السيِّد[1]

يروي محمَّد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ/٩٢٢ م) عن ابن عباس (٦٨ هـ/ ٦٨٧ م) قولَهُ في طرائق التفسير: "التفسير من أربعة أوجُه: وجه تعرفُهُ العربُ من كلامها، وتفسير لا يُعذَرُ أحد بجهالته، وتفسير يعلمُهُ العلماء، وتفسير لا يعلمُهُ إلاّ اللهُ تعالى..."[2]. والتفسير الذي لا يُعذرُ أحدٌ بجهالته لدى الطبري هو المتبادِرُ إلى الذهن بمجرَّد القراءة. في حين يحتاجُ الوجُه الثاني إلى معرفة بأساليب العرب في الكلام. والوجُه الثالث هو ما يُعرفُ بالتأويل من جهتَي اللغة والمعنى. في حين يقال إنَّ الوجه الرابع هو التشابهُ الذي لا يمكن معرفته أو الوصول إليه مثل موعد قيام الساعة، وخَلْق الجنَّة والنار، ومعرفة الأَجَل.

والذي ذهب إليه الطبري يتناولُ الطرائق والمناهج التي مارسها القُدماء في فهم ال٤١نصِّ القرآنيِّ، كما يتناول تحديدات معيَّنة لما ورد في القرآن. لكنَّني أتناول هذا الأمر كما ذهب إليه المُحْدَثون ومنهم فضل الرحمن وكالدر (N. CALDER)، وهما يقسِّمان القرآن إلى شكل وطرائق. فالأشكال والصيَغ هي: النصُّ ومفرداته، والتركيب النحويُّ والصرفيُّ، والبلاغة والبيان، والمجاز والتمثيل والتَخييل – اما الطرائق او البُنى ألايديولوجيَّة والموضوعات فهي: التاريخ النبويُّ، واللاهوتيَّات والعقائد، والنشوريّات، ومسائل الحلال والحرام، والعرفانيّات أو الصوفيّات[3]. والطريف أنَّ الطبريَّ يعودُ فيذكُرُ موضوعات القرآن بعبارات مقاربة لما ذكره فضل الرحمن وكولدر، معتبرًا أنَّ الطرائق يجمعها مفرد أو مصطلح البيان

---

[1] حاصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن في ألمانيا، أستاذ الدراسات الإسلاميَّة في الجامعة اللبنانيَّة.

[2] **تفسير الطبري** ١/٧٣-٧٦، ٩٢-٩٣. وقارن بـ **البرهان** للزركشي ٢/١٦٤، و**الإتقان** للسيوطي ٢/٣٠٩، و**مقدِّمة في أصول التفسير** لابن تيمية، ص ١١٥-١١٦.

[3] راجع
F. RAHMAN, *Major Themes in the Coran*, p.22-23; N. CALDER, « Tafsir from Tabari to Ibn Katir », *In*: *Approaches to the Coran*, p.105-106.

وأُصوله وأساليبه[٤]. ونحن نتحدَّث هنا عن الحقبة الواقعة بين القرنَين الثالث والتاسع للهجرة، أو التاسع والخامس عشر للميلاد، أي فيما بين الطبري والسيوطي. فكما كان الطبريُّ مؤسِّسًا لعلم التاريخ بعد تجاوُزه للمرحلتَين القصصيَّة والأخباريَّة، فكذلك كان مؤسِّسًا لعلم التفسير مستوعبًا لمرحلتَي قَصص الأنبياء والعمل اللُّغويّ والفقهيّ الأوَّليّ. ونحن نعرف التصنيف الذي وضعه غولدزيهر (GOLDZIHER) لمناهج ومذاهب تفسير القرآن، والذي أرى أنَّه لا يزال صالحًا للنظر وهو: التفسير المأثور، وقد وضع الطبريَّ وعشرات المفسِّرين في نطاقه – والتفسير في ضوء العقيدة (وهذا هو التفسيرُ بالرأي عنده)، ويضمُّ المعتزلة وخصومَهُم، كما يضمُّ الصوفيَّة وذوي التوجُّه الفلسفيّ والباطنيَّة – والتفسير عند الفِرَق الدينيَّة. وهو يتحدَّث في هذا المعرض عن التفاسير الشيعيَّة[٥]. ونملك اليوم مئات المؤلَّفات والمقالات عن المرحلة الكلاسيكيَّة، والقواعد الكلاسيكيَّة في تفسير النصّ القرآنيّ[٦]. وهناك تركيز على مرحلة أو حقبة النشوء، أي ما بين القرنَين الأوَّل والثالث للهجرة، السابع والتاسع للميلاد[٧]. لكنَّني عُدْتُ هنا إلى قراءة المفسِّرين أنفُسِهِمْ لتاريخ التفسير ومناهجه. وهي قراءات تعود كلُّها إلى ما بين القرنَين الخامس عشر والثامن عشر للميلاد، بمعنى أنَّها رسائل مفردة تستعرض القواعد الكلاسيكيَّة للتفسير فيما بين الطبري وابن كثير، وهي: **مقدِّمة في أصول التفسير** لابن تيمية، و**التيسير في قواعد التفسير** لمحمد بن سلميان الكافيجي، و**الإكسير في علم التفسير** لسليمان بن عبد القوي الطوفي، و**التحبير في علم التفسير** للسيوطي. وآخِرُها: **الفوز الكبير في أصول التفسير** للدهلوي. أمّا ابن تيمية (–٧٢٨هـ/١٣٢٧م) فيرى أنَّ التفسير بالمأثور يشمل تفسير القرآن بالقرآن والسنَّة وبأقوال الصحابة؛ في حين يهاجم التفسير بمجرَّد الرأي، ويعودُ فيُقِرُّ ما

---

٤ تفسير الطبري ١/٩٢-٩٣.

٥ إجنتس جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجّار، النشرة الثانية، ١٩٨٣.

٦ قارن بسامر رشواني، **منهج التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم**، حلب، ٢٠٠٩، ص ٨٠.

٧ قارن على سبيل المثال:

A. RIPPIN (2002), *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*, Aldershot, Ashgate, pp. 310-323; G.R. HAWTING- A-K.A. SHARIF (1993), *Approaches to the Qur'an*, Routledge.

اعتمد منه السياق والاستقراء اللُّغويَّ والبيانيّ، ليصل لعقد فصلَين في اختلافات المفسِّرين المشروعة إذا صحَّ التعبير[٨]، في حين يدرس الطوفي (٧١٦ هـ/١٣١٦ م) بإسهاب القواعد البيانيَّة في التفسير متنبِّهًا إلى أهمِّيَّة نظريَّة النظم لعبد القاهر الجُرجاني[٩]. ويهتمُّ الكافيجي (٨٧٩ هـ/١٤٧٤ م) بالعلوم التي يحتاج إليها المفسِّر للتأهُّل لمقاربة القرآن، وهي عنده خمسة عشر علمًا[١٠]. ويُلخِّص السيوطي (٩١١ هـ/١٥٠٥ م) ما سبق أن أورده في **الإتقان** لأربع جهات: مناهج التفسير (وهي التقسيمات التي اعتمد عليها غولدزيهر)، والصحيحُ عنده هو التفسيرُ بالمأثور بالطبع، لكنَّه يتناول التوجُّه الفقهيَّ في تفسير القرآن بالاستحسان، ويعتبره من ضمن التفسير بالمأثور – والأمر الآخر أو الثاني: آداب المفسِّر وعلومه، وهي لا تختلف عمّا ذكره الكافيجي – والأمر الثالث: الاختلافات بين المفسِّرين وأسبابها، والتفاسير الشاذَّة – والأمر الرابع: المبهمات والغوامض الشكليَّة في التفسير لجهات: اللغة والأساليب والأمكنة والأعلام[١١]. ويرى ولي الله الدهلوي (١١٧٦ هـ/١٧٦٢ م) أنَّ العلوم أو الموضوعات التي يشتمل عليها القرآن خمسة، وهي: علم الأحكام، وعلم الجدل، والتذكير بآلاء الله، والتذكير بأيّام الله، والتذكير بالموت وما بعد الموت. أمّا أدوات الفهم والتفسير عنده فهي تلك التي تردُ في كتب **علوم القرآن** مثل معرفة الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعامِّ والخاصِّ، وأسباب النزول، والقراءات، ومشكلات البيان، وأخيرًا الاختلافات المشروعة وغير المشروعة في التفسير[١٢].

---

[٨] ابن تيمية، **مقدِّمة في أصول التفسير**، تحقيق عدنان زرزور، الكويت، دار القرآن الكريم، ١٩٧١.

[٩] سليمان بن عبد القوي الطوفي، **الإكسير في علم التفسير**. حقَّقه عبد القادر حسين، مصر، ١٩٧٧.

[١٠] محمَّد بن سليمان الكافيجي، **التيسير في قواعد علم التفسير**، دراسة وتحقيق ناصر بن محمَّد المطرودي، دمشق، دار القلم، ١٩٩٠.

[١١] السيوطي، **التحبير في علم التفسير**، تحقيق فتحي عبد القادر فريد، الرياض، دار العلوم، ١٩٨٢.

[١٢] ولي الله الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**، ترجمه عن الفارسيَّة سلمان الحسيني الندوي، بيروت، دار البشائر الإسلاميَّة، ١٩٨٧.

لدينا إذن خطٌّ رئيس في مقاربة النصِّ القرآنيِّ، ساد في العصور الإسلاميَّة الكلاسيكيَّة ولدى أهل السنَّة بالذات. وقد وضع معالِمَه الكبرى محمَّد بن جرير الطبري. وقد أفاد بالطبع خلال القرون الستَّة اللاحقة من أربعة أمورٍ أو تطوُّرات:

- علوم اللُّغة والبيان وصولاً إلى نظريَّة النظم التي طوَّرها عبد القاهر الجُرجاني، وطبَّقها مع تعديلات الزمخشري المعتزلي، تحت سقف نظريَّة الإعجاز، وعلى قواعد ثلاث: الأصول اللغويَّة واللسانيَّة، وأساليب العرب في البيان، والأصول التعقُّليَّة لوظائف الدين وعلاقة الله بالإنسان وباللغة؛ والموروث عن النبيِّ والسلف الصالح.
- ما قدَّمته الثقافة الإسلاميَّة الكلاسيكيَّة في ما بين القرنَين التاسع والثاني عشر للميلاد في الكلام وأُصول الفقه، وأساليب الجدال، والمعارف عن عقائد المسيحيِّين واليهود، وتكوين العالَم، والمباحث النفسيَّة والفلسفيَّة.
- ما قدَّمتْه المذاهب الفقهيَّة من نظرات في مسائل العبادات، وفي مسائل المعاملات، والأحكام المتعلِّقة بالحياة العائليَّة، وحياة المسلمين في العالم.
- ما استجدَّ في الحياة الروحيَّة للمسلمين، ومن ضمن ذلك تفاسير الصوفيَّة، والتي جرى تبنِّي الكثير من إشاراتها دونما اعتراف صريح[١٣].

ولا شكَّ أنَّ اللغة وعلوم البيان لعبت الدور الأبرز في قراءة النصِّ القرآنيِّ منذ مرحلة التأسيس؛ بما في ذلك الاختلافات بشأن نظريَّة الإعجاز، والخلافات الكلاميَّة الأُخرى. لكنَّنا وبعد فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ/١٢٠٩ م) في القرن السادس الهجريِّ/الثاني والثالث عشر الميلاديِّ، لا نشهد تطوُّرات بارزة في قراءة القرآن، ولعدَّة جهات:

- ظهور رؤية مكتملة للعالَم وضروراته لدى المسلم، وتأثير ذلك على ثبات مناهج وطرائق تفسير القرآن.

---

[١٣] قارن

N. CALDER, « Tafsir from Tabari to Ibn Kathir », *In: Approaches to the Qur'an, Op. cit*, pp.101-140.

- تضاؤل التوجُّهات العقديَّة والتفاسير الكلاميَّة والجداليَّة، وانتصار الاتِّجاه الفقهيّ.
- غَلَبة التكرار والمختصرات على المؤلَّفات في التفسير، وتراجُع التأليف في القرآن وعلومه، ولصالح الفقه والتاريخ وكتب السَمَر والأخلاق والتي لا يُستخدمُ فيها النصُّ القرآنيُّ بكثافة.

كان الراحل جورج مقدسي قد لاحظ أنَّ التوجُّهات الإنسانويَّة قد تقدَّمت على التوجُّهات السكولائيَّة في الحضارة الإسلاميَّة؛ وبخاصَّةٍ لدى مفسِّري القرآن، وأنَّ ما حدث في النطاق الأوروبِّيِّ الوسيط كان عكس ذلك، أي ظهور السكولائيَّة أوالمدرسيَّة قبل الإنسانيَّة أو النزعة الإنسيَّة[١٤]. وفي الواقع؛ فإنَّ ما يذكره مقدسي ربَّما صحَّ في مرحلة التأسيس لعلم التفسير، وذلك الصراع بين القواعد اللغويَّة، والأُخرى القيميَّة في الجدالات الكلاميَّة، وكيف تتحدَّد. إنَّما في الأزمنة الكلاسيكيَّة المتأخِّرة فإنَّ القَلَقَ من الشكلانيَّة الجامدة في التأليف التفسيريِّ والتأويليِّ، والتي تعكس جمودًا في رؤية العالم، ظهر لدى الفقهاء وليس لدى المفسِّرين. وقد لاحظنا ذلك في مؤلَّفات ابن عقيل الحنبلي وعزّ الدين ابن عبد السلام الشافعي وصولاً إلى الشاطبي المالكي في الموافقات. فقد استند هؤلاء جميعًا إلى "استقراء القرآن" كما قالوا، ليستنتجوا أنَّ الشريعة إنَّما أُنزلت لصَون مصالح الإنسان الضروريَّة في النفس والعقل والدين والنسْل والمِلْك[١٥]. وما نجح هؤلاء في إثارة اهتمام المفسِّرين فيما يبدو. لكنَّ محمَّد عبده (١٩٠٥ م) عندما حاول بعد ثلاثة قرون أن يُجدِّد في تفسير القرآن، بدأ من عند الشاطبي بالذات، واستنصر به لنشر فكرة السُنن الكونيَّة والاجتماعيَّة، المرتبطة بالعالم الطبيعيِّ والإنسانيِّ والتي استمدَّها بالطبع ليس من

---

[١٤] راجع

G. MAKDISI (1990), *The Rise of Humanism in Classial Islam*, Edinburgh, pp. 118-145; *Humanism in Classical Islam*, Beirut (1992), pp.15-22.

[١٥] قارن برضوان السيِّد، "مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجُّهات النهضويَّة، التأسيس والتوظيفات الحديثة"، عُمان، في مجلَّة *التفاهم*، م ٣٤، خريف العام ٢٠١١، ص ٢٦٩-٢٨٩.

القرآن كما فعل ابن عبد السلام والشاطبي بل من فهمه لسُنَن وقوانين التمدُّن الأوروبي"[16].

ما استطاع محمَّد عبده تبيئة فكرته بشأن إنسانيَّة التفسير القرآنيِّ أو مركزيَّة الإنسان في القرآن في أوساط الدارسين المسلمين. لكنَّ الرؤية الكلاسيكيَّة لتفسير القرآن تزعزعت لتحطُّم الشكلانيَّة والسكولائيَّة في رؤية العالَم من جهة، ولأنَّ الضغوط الأكبر جاءت على الفقه الإسلاميِّ قواعدَ ونتاجًا، ولأنَّ وظائف القرآن في زمن الصحوة الإسلاميَّة تغيَّرت تغيُّرًا كبيرًا وظهرت على شكلها تفاسيره الجديدة. لقد كان التقليد لدى المسلمين في العصور الوسطى أنَّ صاحب المشروع الكبير في الفقه أو الكلام أو التاريخ، يكتب غالبًا تفسيرًا للقرآن، يتوِّج به رؤيته الجديدة. وقد فعل ذلك محمَّد عبده، ومعاصروه من مثل طنطاوي جوهري وجمال الدين القاسمي. إنَّما ما فعله من بعده أحدٌ بوعي مُشابه لأهمِّيَّة القرآن في وعي المسملين وحركتهم غير سيِّد قطب (١٩٦٦) صاحب **في ظلال القرآن**.

لقد عاد القرآنُ النصَّ والعالَم الأكثر حضورًا في حياة المسلمين اليوميَّة، وباعتباره نصًّا شعائريًّا شديد الحياة والحيويَّة. ولكنَّه، باستثناءات قليلة، صار نصًّا مُلْقى مسموعًا أو مقروءًا (ربَّما كما كان في القرنَين الأوَّل والثاني لظهور الإسلام). ولتأثيرات النصِّ المُلقى قوانين ومجالات وآفاق مختلفة جدًّا عن وظائف وأدوار ومعاني النصوص التفسيريَّة والتأويليَّة التي تكتبها النخبة العالمة. ولذلك فقد يكون علينا الآن بالذات أن ندرس أكثر عمل القرآن في مجتمعاتنا الحديثة، وأن ننصرف أكثر لكتابة تاريخ لعلم التفسير القرآنيِّ الكلاسيكيِّ، باعتبار المسافة الشاسعة التي تقوم بيننا وبينه منذ قرنَين وأكثر[17].

---

[16] قارن برضوان السيِّد، **سياسيَّات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، بيـروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٣-٣٠٠.

[17] هناك بالطبع اتِّجاهات أخرى غير شعائريَّة لتفسير القرآن على مشارف حقبة الصحوة وخلالها؛ من مثل القراءة الأدبيَّة، أو القراءة الألسنيَّة، أو القراءة التاريخيَّة. قارن عن ذلـك، عـاطف أحمـد، **التفسـير العصريُّ للقرآن**، ١٩٧٧. وانظر أخيرًا: **المناهج الحديثة في الدرس القرآنيِّ**، نشر مدارك ببيـروت،

أمّا الدارسون الغربيُّون فإنَّهم، باستثناء قلَّة قليلة يمكن ذكْرُهُم بالاسم، ما اهتمُّوا بالتأريخ لعلم التفسير القرآنيّ وقواعده. هناك تيودور نولدكه في كتابه: **تاريخ القرآن**، والذي صار نصًّا كلاسيكيًّا مُحتذى. وهناك غولدزيهر صاحب: **مذاهب التفسير القرآنيّ** (*Richtungen der Koranischen Auslegung*) . وبلاشير وبل في تقديمهما لترجمة القرآن إلى الفرنسيَّة والانجليزيَّة. وباريت في كتابَيه **محمَّد والقرآن**، و**تفسير القرآن** – مع ترجمته إلى الألمانيَّة. وعادل تيودور خوري في كتابه الضخم بالألمانيَّة **في مواريث التفسير القرآنيّ**.

لقد كتب الدارسون من المستشرقين دائمًا ومنذ أبراهام غايغر[١٨] في تكوُّن القرآن والإسلام، فدرسوا المصادر اليهوديَّة والمسيحيَّة للقرآن على مدى قرن كامل. ثمَّ هم يعملون منذ عدَّة عقود باتِّجاهين: اتِّجاه التدليل على أنَّ القرآن إنَّما صار نصًّا قانونيًّا أو مقدَّسًا بعد قرنَين أو أكثر على وفاة النبيِّ محمَّد – واتِّجاه التدليل على أنَّ القرآن مترجم في الأصل عن السريانيَّة، أو أنَّه من نتاج الكلاسيكيَّة المتأخِّرة (Late antiquity)[١٩]. ماذا يعني هذا؟ هذا يعني أنَّه في الأعمِّ الأغلب ما اعتُبر القرآن نصًّا قائمًا بذاته، ويملك بنية يمكن مقاربتها وقراءتها وفهمُها بالمقاييس الفيلولوجيَّة القديمة للفهم أو بالمناهج الحديثة للسان. ونملك بالفعل كتبًا للدارسين الغربيِّين عن القرآن تحمل عناوين مثل **تاريخ القرآن** لنولدكه، أو **القرآن في تكوُّنه وفي حياة المسلمين** لتور أندريه. لكنَّها تعود للانهماك باستعارات النبيِّ والمسلمين الأوائل من الموروث الدينيِّ بالجزيرة ومحيطها، ليس

٢٠١١. ويشير بعض الزملاء إلى عشرات البحوث في القرآن في الجامعة التونسيَّة وغيرها في الأعوام العشرين الأخيرة، والتي تخلو من الأيديولوجيا أو تكاد، وتلتزم جانبَي الألسنيَّة والإبستمولوجيا.

[١٨] عنوان أطروحة غايغر (١٨٣٤): ماذا أخذ القرآن عن اليهوديَّة؟!

[١٩] قارن برضوان السيِّد، "نظرة في بعض جوانب الدراسات القرآنيَّة الحديثة والمعاصرة في الغرب"، في **المناهج الحديثة في الدرس القرآنيّ**، دار مدارك، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥١-٦٩. وقد صدر كتاب لدارس اسمه سعيد رينولدز بالإنجليزيَّة والعربيَّة (٢٠١٠، ٢٠١١) بعنوان **القرآن ومحيطه**، يتبنَّى الاتِّجاهَين: الأصول السريانيَّة، ونتاجات الكلاسيكيَّة المتأخِّرة.

بالأفكار وحسْب؛ بل بتفاصيل النصوص والإضافات هنا وهناك[20]. ولاحظ شتيفان فيلد هذا التحدّي عندما عقد في بون عام ١٩٩٦ مؤتمرًا بعنوان :القرآن بوصفه أو باعتباره نصًّا (Qoran als text)، بيد أنَّ كلَّ محاولة لبداية جديدة تنتهي إلى التأمُّل في تاريخيَّة القرآن. ولا يرجعُ ذلك إلى أنَّ المستشرقين لا يستطيعون إتقان اللغة والبيان العربيِّين، فنحن نعرف دراسات عن العربيَّة بأقلام كبار منهم لا تقلُّ في تبصُّرها عن نتاجات عبد القاهر الجرجاني والزمخشري (من مثل دراسة FÜCK عن العربيَّة، ودراسة VERSTEEGH عن لغة القرآن). ويذهب الدارس الألمانيُّ البارز هارالد موتسكي إلى أنَّ ذلك لا يعود في الغالب لدوافع جداليَّة مضت وانقضت؛ بل لاعتقادهم أنَّه يجب السلوك إزاء النصوص الدينيَّة من الناحية العلميَّة والموضوعيَّة، كما جرى السلوك إزاء نصوص العهدَين القديم والجديد[21]. وهناك من يضيفون إلى هذا المسلك، همًّا نهضويًّا، بمعنى أنَّ نهوض المسلمين، الذين يريدون بهم ولهم الخير، لا يتحقَّق إلاّ بتكسير الهالة المتجمِّدة لهذا النصِّ المقدَّس من حول عقولهم ووعيهم، والتي تسدُّ عليهم سبل التفكير والتدبير!

وعلى أيِّ حال، هناك تقليد عريق لدى المسلمين في قراءة النصِّ القرآنيِّ، يمتلك مبادئ عامَّة وقواعد وتفاصيل، وضمن هذا التقليد الضخم، هناك خطٌّ رئيس، واتِّجاهات تقترب أو تبتعدُ عنه. بيد أنَّ هذا التقليد تزعزع ثمَّ تحطَّم، دون أن يؤثِّر ذلك على موقع القرآن في حياة المسلمين، وإنَّما تغيَّرت وظائفه، أو أنَّ الذي تغيَّر، إضافة لذلك، الوعْيُ بالنُخَب العالِمة ودورها في إنتاج العلوم وصُنْع الثقافة. لقد ازداد النصُّ القرآنيُّ قداسة وتعاليًا في وعي الجمهور وسلوكه، بينما ازدادت النُخَبُ الجديدة ابتعادًا عنه وابتعادًا عن الجمهور في الوقت نفسِه. ولذلك فإنَّ مشكلات قراءة القرآن، لا تقتصر حِدَّتها على رؤى الدارسين الغربيِّين، بل إنَّها

---

[20] أنظر المجموع الضخم من المقالات في

The Qur'an in Context, Brill, 2010,

من تحرير أنجليكا نويفرت وتلامذتها. وقد صدر لها هي أيضًا كتاب عام ٢٠١٠ اسمه بالألمانيَّة: **القرآن باعتباره نصًّا من العصور الكلاسيكيَّة المتأخِّرة.**

[21] راجع

H. MOTZKI (2001), « The Collection of the Qur'an ». In : *Der Islam*, Bd. 78, pp. 1-34.

تكاد تستعصي أيضًا في أوساط الدارسين العرب، والذي يخلطون بين التعامُل مع النصِّ القرآنيِّ، والتعامل مع الإسلاميِّين الصاعدين.

الكتابُ المقدَّسُ بينَ مبادئِ التأويلِ الكاثوليكيَّةِ والمقارباتِ الحديثة

الأب هادي محفوظ[1]

مقدِّمة

للكنيسة الكاثوليكيَّة ستَّة وأربعون كتابًا في العهد القديم وسبعة وعشرون كتابًا في العهد الجديد، ويشكِّل مجموعها الكتاب المقدَّس. بدأت بهذه المعلومة البسيطة والعاديَّة والمعروفة لأنَّها، ببساطتها، تجيب على عنوان المداخلة ولأنَّها أساس في التفكير، يبيِّن أنَّ هذه الكتب وليس غيرها هي الكتب المقدَّسة في الكنيسة. ولكن، في هذا الإعلان طابع يرتبط بالكنيسة المرتبطة بالله، وبالكتاب المقدَّس، وطابع إنسانيٌّ مرتبط أيضًا بالمؤمنين أعضاء الكنيسة وبمن ألَّفوا الكتب البيبليَّة. سوف أعود إلى هذا المبدإ في معالجة لاحقة، مبيِّنا أهمِّيَّته الكبيرة.

في البداية، ألفت الانتباه إلى أنَّني، وفي سبيل عدم الترداد، سوف أشير إلى الكنيسة الكاثوليكيَّة بكلمة "الكنيسة".

عند عرض مبادئ التأويل، أدخل وإيّاكم أوَّلاً عالم اللاهوت، مبيِّنًا المبادئ اللاهوتيَّة في شرح الكتاب المقدَّس، معرِّجًا وإيّاكم على عالمٍ آخر، عالم تحليل النصِّ بمعزل عن ماهيَّته الماورائيَّة، مع مقاربات تفسيريَّة متعدِّدة، غير فاصل هذا عن ذاك، في محاولة بلورة خلاصة حول تفسير الكتاب المقدَّس في الكنيسة وفي أيّامنا تحديدًا.

---

[1] رئيس جامعة الروح القدس–الكسليك، دكتور في العلوم البيبليَّة، أستاذ مادَّة العهد الجديد في كلِّيَّة اللاهوت الحبريَّة في الجامعة المذكورة.

١. الكتاب المقدَّس والتقليد والسلطة الكنسيَّة

يندرج الكتاب المقدَّس في أماكن الوحي في الكنيسة. فتفسيره هو أوَّلاً وآخرًا كنسيٌّ، أي أنَّه يتمُّ بحسب إيمان الكنيسة التي ائتمنها الله عليه. لذا في مجمل الوثائق الكنسيَّة بشأن الوحي والكتاب المقدَّس، يرتبط تفسير الكتاب المقدَّس بالتقليد الكنسيِّ وبالسلطة الكنسيَّة. ويقول المجمع الفاتيكانيُّ الثاني: "إنَّ التقليد المقدَّس والكتاب المقدَّس يرتبطان ببعضهما ويشتركان فيما بينهما بصورة وثيقة. وإذ ينبع كلاهما من المصدر الإلهيِّ عينه، فإنَّهما يكوِّنان نوعًا ما وحدة ويقصدان إلى الغاية نفسها" (الوحي الالهيُّ، عدد ٩).

في السياق عينه، يتابع المجمع الفاتيكانيُّ الثاني: "أمّا مهمَّة تفسير كلام الله، المكتوب أو المنقول، تفسيرًا صحيحًا، فقد أوكلت إلى سلطة الكنيسة التعليميَّة الحيَّة وحدها، تلك التي تمارس باسم يسوع المسيح... بناء عليه يتَّضح أنَّ التقليد المقدَّس والكتاب المقدَّس وسلطة الكنيسة التعليميَّة، بتدبير إلهيٍّ كلِّيِّ الحكمة، ترتبط ببعضها وتشترك في ما بينها، إلى حدٍّ أنْ لا قيام للواحد منها من دون الآخرين، وأنَّها كلَّها مجتمعة، وبحسب طريقة كلٍّ منها وبتأثير الروح الواحد، تساهم بصورة فعّالة في خلاص النفوس"(الوحي الالهيُّ، عدد ١٠).

من خلال هذه الأقوال المجمعيَّة، نستطيع القول إنَّ السلطة الكنسيَّة هي المخوَّلة تفسير الكتاب المقدَّس تفسيرًا إيمانيًّا صحيحًا، بحسب التقليد الكنسيِّ؛ فهي مؤتمنة على هذا وذاك.

هذه المبادئ المعلنة في القرنَين العشرين والحادي والعشرين، تأتي في خطٍّ تواصل مع القرون المسيحيَّة الأولى. فيلمع في البال كلام للقدِّيس أغوسطينوس (القرنان الرابع والخامس الميلاديّان): "لم أكن لأؤمن بالإنجيل لو لم تهدني السلطة الكنسيَّة إلى ذلك". إنَّه استشهاد يعود إليه البابا بندكتوس السادس عشر في الإرشاد الرسوليِّ "كلمة الربِّ"، ليؤكِّد أنَّ المكان الأصليَّ للتفسير الكتابيِّ إنَّما هو حياة الكنيسة (الوحي الالهيُّ، عدد ٢٩).

هذه دلالة على أهمِّيَّة التقليد في الكنيسة الكاثوليكيَّة وعلى البقاء في الخطِّ الإيمانيِّ عينه.

٢. وحدة الكتاب المقدَّس

منذ زمن الآباء، تعتبر وحدة الكتاب المقدَّس أساسًا للتفسير البيبليّ. فقد اعتبر الآباء، بالرغم من وعيهم تعدُّد أنواع الكتب البيبليَّة واختلافها، الكتابَ المقدَّسَ كتابًا واحدًا بفعل مؤلِّفه الواحد الذي هو الله وبفعل وحدانيَّة تصميم الله الخلاصيّ، ولأنَّ المسيح هو محور هذا الكتاب وقلبه. لهذا، كان الآباء، في شرحهم نصًّا معيَّنًا، يعودون إلى نصوص أخرى من الكتاب ذاته أو من كتب أخرى في الكتاب المقدَّس، من العهد القديم أو من العهد الجديد، ليبيِّنوا معاني النصّ الذي يفسِّرونه. لذلك، كانوا، في كتاباتهم الدفاعيَّة، يهاجمون مناهضي الإيمان، أو الهراطقة كما كانوا يسمُّونهم، لتجاهل هؤلاء وحدانيَّة الكتاب المقدَّس، في تفسيرهم نصًّا غامضًا أو شائكًا، أو في عودتهم إلى نصوصٍ متناقضة في الكتاب المقدَّس. ربَّما كان مار أغوسطينوس أوَّل من كتب هذا المبدأ التفسيريّ: "في تفسير المقاطع الغامضة من الكتاب المقدَّس، فلنعد إلى قاعدة الإيمان التي تعتمد على النصوص الأكثر وضوحًا من الكتاب المقدَّس وعلى سلطة الكنيسة"[٢].

ويستشهد البابا في إرشاده الرسوليّ "كلمة الربّ" باللاهوتيّ Hugues de SAINT-VICTOR: "إنَّ الكتاب الإلهيَّ كلَّه هو كتاب واحد؛ وهذا الكتاب الواحد هو المسيح ويتكلَّم عن المسيح ويجد تمامه في المسيح" (الوحي الالهيُّ، عدد ٣٩). وفي الكلام عن وحدانيَّة الكتاب المقدَّس، كلام أيضًا عن العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد. وهناك طابع التواصل مع العهد القديم، وطابع الانقطاع الملازم للتمام وللتخطِّي.

٣. التفاعل مع العلوم ومع مبادئ التفسير ومع الأنواع الأدبيَّة

لا شكَّ في أنَّ بداية القرن الحادي والعشرين تأتي في خطٍّ طويل من تطوُّر العلوم البيبليَّة في مسيرة الكنيسة. ويجد الناظر إلى تطوُّر مفهوم التأويل أو التفسير في الكنيسة الكاثوليكيَّة، منذ البدايات، أنَّ الدافع الأوَّل إلى الانكباب على درس

---

[٢] راجع

AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, 3, 2.

الكتاب المقدَّس وعلى إيجاد سبيل التأويل والتفسير، كان الهمَّ الحثيث لفهم كلمة الله المكتوبة في الكتاب المقدَّس. من هنا، كانت ضرورة العودة إلى الإطار التاريخيِّ والثقافيِّ واللاَّهوتيِّ لكلِّ حقبة، لنتبيَّن كيف أنَّ اللاهوتيِّين الكاثوليك تعاطوا مع نصِّ الكتاب المقدَّس. هل من النافل التذكير مثلاً بمدرسة الإسكندريَّة التفسيريَّة والمدرسة الأنطاكيَّة اللتَين كانتا متأثِّرتَين بعالمَين فلسفيَّين مختلفَين، حكما طريقة تفسيرهما الكتاب المقدَّس؟ ولكن، بالرغم من التباعد التفسيريِّ بين هاتَين المدرستَين، لم يكن هناك فرق إيمانيٌّ جوهريٌّ، بل تلاقٍ كامل وشركة تامَّة. وهذا يعني أنَّ المبادئ الإيمانيَّة واللاهوتيَّة محمولة في الكنيسة، وإذا تعدَّدت المقاربات التأويليَّة، فالكنيسة منذ بدايتها تدخل في منطق التعدُّديَّة التأويليَّة، شرط ألاّ تمسَّ هذه الأخيرة المعتقدات الإيمانيَّة الأساسيَّة.

وإذا تنبَّهت إلى أهمِّيَّة قراءة النصِّ وكيفيَّة قراءته، كفعل من الضروريِّ القيام به، قامت أيضًا بردّات فعل على مبادئ تفسيريَّة وتأويليَّة. أفكِّر هنا خصوصًا بطريقة نقد التاريخ، بمفهومه الواسع، الذي رحَّبت به الكنيسة، مع الإقرار بمحدوديَّته في فهم فحوى الكتاب المقدَّس.

أ- النقد التاريخيُّ وعلاقته بأنواع نقد أخرى

في القرنَين الخامس عشر والسادس عشر، تنامى البعد بين المحسوس الذي تتعاطى العلوم معه، وبين اللامحسوس الذي هو من اختصاص اللاهوت والفلسفة. وظهرت أربعة عوامل أثَّرت جدًّا في تطوُّر طريقة النقد التاريخيِّ في العلوم البيبليَّة:

- العودة إلى المصادر: برزت في تلك الحقبة رغبة في العودة إلى دراسة الآداب اليونانيَّة والرومانيَّة في لغاتها الأصليَّة. وهذا ما أثَّر في دراسة الكتاب المقدَّس أيضًا في لغاته الأصليَّة، وخصوصًا اليونانيَّة والعبريَّة.
- الطباعة: سمح اختراع المطبعة بالحصول على نُسخ من الكتاب المقدَّس. وكان الكتاب الأوّل المطبوع في غوتنبرغ سنة ١٤٥٥ هو كتاب مقدَّس.

- بداية النقد التاريخيّ مع الإيطاليّ VALLA الذي درس إعلان غراسيانوس واستنتج، خلافًا للمسلَّم به طوال قرون، أنَّه لا يعود إلى حقبة قسطنطين.
- تطوُّر علوم الطبيعة (COPERNIC, GALILÉE).

انسحبت هذه العوامل على الدراسات البيبليَّة، التي قام بها غير الكاثوليك. وتميَّزت غالبيَّة الدراسات بنفي كلّ ما هو فائق الطبيعة، أي العجائب والتجسُّد والقيامة. واشتهرت أسماء كثيرة من SIMON، إلى SPINOZA، إلى ERNESTI، إلى REIMARUS، وآخرين كثر، خصوصًا مع معتنقي نقد "حياة يسوع" (BAUR, PAULUS, STRAUSS, RENAN) الذين نفوا تاريخيَّة غالبيَّة أحداث الإنجيل. وتعدَّدت الدراسات النقديَّة، خصوصًا في ألمانيا، وبالتحديد مع الليبراليَّة والراديكاليَّة الفكريَّة، حتّى إنَّ الطابع الإلهيَّ انتزع بشكل كامل من الكتاب المقدَّس.

في أواخر القرن التاسع عشر، أدخلت الكنيسة الكاثوليكيَّة، خصوصًا مع LAGRANGE، النقد التاريخيَّ إلى عالمها التفسيريّ، من دون الافتراضات أو الإيديولوجيّات الفلسفيَّة واللاهوتيَّة المعروفة عند آخرين. فكان الهمُّ دراسة الظروف التاريخيَّة المحيطة بتكوين النصّ أو الكتاب، مع دراسة النوع الأدبيّ الذي ينتمي إليه، والتطرُّق إلى تاريخيَّة الحدث، فحقبة التقليد الشفهيّ، فطبقات النصّ المكتوب، فالمتغيِّرات بين مخطوط وآخر، وصولاً إلى النصّ في وضعه الحاليّ، وفي المعنى المراد له، ولكلّ عبارة فيه، مع العودة إلى اللغة الأصليَّة، اليونانيَّة أو العبريَّة أو الآراميَّة.

وصار التنبُّه أكبر، في العالم الكاثوليكيّ، إلى كيفيَّة التعاطي مع العلوم البيبليَّة، فأصدر البابا لاوون الثالث عشر، سنة ١٨٩٣، رسالة Provenditissimus Deus، الخاصَّة بالتفسير البيبليّ، حيث حذَّر البابا المذكور من مخاطر الانجرار إلى إيديولوجيّات النقد التاريخيّ المعروف حينها. في هذه الحقبة، أَبْدَتْ الكنيسة الكاثوليكيَّة اهتمامًا كبيرًا بالأمور البيبليَّة، فأنشأ البابا لاوون الثالث عشر اللجنة البيبليَّة الحبريَّة سنة ١٩٠٢، وأسَّس البابا بيوس العاشر المعهد البيبليَّ الحبريَّ سنة ١٩٠٩، وهو معهد يكاد اللاهوت يغيب عنه لصالح العلوم البيبليَّة ليس إلاّ. وفي

سنة ١٩٢٠، كتب البابا بندكتوس الخامس عشر رسالة Spiritus Paraclitus عن تفسير الكتاب المقدَّس في الكنيسة. وبعد خمسين عامًا على إصدار رسالة Provenditissimus Deus، أصدر البابا بيوس الثاني عشر رسالة Divino Afflante Spiritu، سنة ١٩٤٣، حذَّر فيها من عدم الاستفادة ممّا توصَّلت إليه العلوم البيبليَّة ومن الانجرار إلى التفسير الأصوليّ الذي يكون، برفضه مبدأ تطوُّر النصوص، رافضًا للتجسُّد. وتتوَّج كلُّ ذلك في المجمع الفاتيكانيّ الثاني مع دستور الوحي الإلهيّ، سنة ١٩٦٥. وفي السياق عينه، صدر تعليم الكنيسة الكاثوليكيّ (١٩٩٢)، ووثيقة اللجنة البيبليَّة الحبريَّة (١٩٩٣)، وعُقِدَ سينودس الأساقفة في تشرين الأوَّل ٢٠٠٨، وصدر الإرشاد الرسوليُّ "كلمة الربّ" (Verbum Domini)، سنة ٢٠١٠.

ب- النقد التعاقبيُّ والنقد التزامنيّ

في القسم الأوَّل من القرن العشرين، تميَّزت الدراسات بالنقد التعاقبيّ، أي بدراسة طبقات النصّ وأصله. ونَقْدُ الأنواع الأدبيَّة هو تعاقبيٌّ، يرى الشارح فيه انتماء النصّ أو الوحدة الأدبيَّة إلى نوع أدبيّ معيَّن. فيكون الكاتب بذلك إنسانًا يجمع نصوصًا الواحد إلى جانب الآخر، من دون قدرة صياغيَّة تُذكر.

ولكنَّ النظريّات الكثيرة والكثيرة جدًّا حول طبقات نصّ معيَّن وتكوينها عبر السنين، أفقدت هذه الطريقة فعاليَّتها. فبرزت الدراسات التزامنيَّة أكثر فأكثر، منذ خمسينات القرن العشرين. وبرز خصوصًا نقد الصياغة. والمراد هو دراسة النصّ في شكله الأخير والحالي. فكلُّ ما يساهم في فهم النصّ، في وضعه الحالي، يدخل في نقد الصياغة.

ج- المعنى الأدبيُّ الروحيُّ والكامل

الجملة الأخيرة من المقطع السابق تعود بنا إلى زمن الآباء حين كان الكلام يدور حول المعنى الأدبيّ، أي ماذا كان الكاتب يقصد من هذه العبارة أو من تلك. وهذا ما يتلاقى وتعليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني: "فلمّا كان الله يتكلَّم في الكتاب المقدَّس بواسطة البشر وعلى طريقتهم، وجب على شارح هذا الكتاب، ليتفهَّم ما

أراد أن يوصله الله إلينا، أن ينتبه في تنقيبه إلى ما كان في نيَّة الكتّاب القدّيسين أن يعبِّروا عنه حقًّا وإلى ما راق لله أن يظهره بكلامهم" (الوحي الإلهيّ، عدد ١٢).

وَيُكَمَّلُ المعنى الأدبيُّ بالمعنى الروحيّ والمعنى الكامل، أي بمحاولة اكتشاف المعنى الذي أراده الله للنصّ من خلال الكتاب المقدَّس بكامله، إذ إنَّ الله هو كاتب الكتاب المقدَّس بالكامل.

د- طرائق نقد أخرى

في عالم التفسير الكتابيّ الحاليّ عدد كبير من طرائق النقد التي يقارب الباحث النصَّ من خلالها. وتختلف التفسيرات أحيانًا كثيرة وفاقًا لهاجس الطريقة النقديَّة المتَّبعة. فهناك النقد البلاغيُّ والنقد الروائيُّ والنقد السيميائيُّ والنقد القانونيُّ والنقد المعتمد على العودة إلى التقاليد التفسيريَّة اليهوديَّة والنقد المعتمد على تاريخ تأثير النصّ والنقد الاجتماعيُّ والنقد الأنتروبولوجيُّ الثقافيُّ والنقد السايكولوجيُّ والبسيكاناليتيكيُّ، والنقد التحريريُّ والنقد الأنثويُّ والنقد الأصوليُّ ونقد الصياغة ونقد الكاتب. كما اعتمدت مقاربات تفسيريَّة فلسفيَّة متعدِّدة، تعلِّق أهمِّيَّة أكبر على عالم الكاتب أو عالم النصّ أو عالم القارئ أو تأثير النصّ على القارئ أو الإيديولوجيّات الفلسفيَّة التي تتحكَّم بالقارئ وبقراءته. تُعدِّد وثيقة اللجنة البيبليَّة الحبريَّة، "التفسير البيبليُّ في الكنيسة"، هذه الطرق النقديَّة وتشرح كلَّ واحدة منها.

ه- التلاقي مع الكنائس الأخرى

يتلاقى العلماء البيبليُّون الكاثوليك مع سواهم من العلماء المسيحيِّين في مقاربة نصوص الكتاب المقدَّس. ويتوزَّعون على طرائق التفسير المختلفة. وفي عملهم، يراعون مبدأ عدم التعارض مع الإيمان الكاثوليكيّ من خلال نصوص بيبليَّة، مدركين أنَّ كلَّ نصّ ينفتح على أفق تفسيريَّة كثيرة، وأنَّ الكتاب المقدَّس يعبِّر عن إيمان الكنيسة التي هي في خطّ تواصل مع إيمان الكنيسة الأولى.

و- التفسير من أجل خير شعب الله

وإذا ما كان البابا بندكتوس السادس عشر يؤكِّد ضرورة استعمال النقد التاريخيِّ الجيِّد، بمفهومه الشامل: "إنَّ دراسة الكتاب المقدَّس تفرض معرفة واستعمالاً صالحًا لطرائق البحث التاريخيِّ الرصين" ("كلمة الربِّ"، عدد ٣٢)، فهو يذكِّر بوثيقة اللجنة البيبليَّة الحبريَّة في كلامها عن دور المفسِّر الكاثوليكيِّ: "يجب على المفسِّرين الكاثوليك، في عملهم التفسيريِّ، عدم نسيان أنَّ موضوع تفسيرهم هو كلمة الله. فلا تنتهي مهمَّتهم عند تمييزهم المصادر وتحديدهم الأنواع وشرحهم الطرق الأدبيَّة. فإنَّهم لا يبلغون نهاية العمل إلاّ عندما ينيرون معنى النصِّ البيبليِّ ككلمة الله المؤوننة". وفي إرشاده الرسوليِّ ذاته، يبيِّن قداسة البابا أنَّ على شارح الكتاب المقدَّس التذكُّر على الدوام بأنَّ كلمة الله هي كلمة إلى الإنسان في حاضره؛ إنَّها كلمة حيَّة، فلا يكفي تشريحها وكأنَّها فقط من الماضي، من التاريخ ("كلمة الربِّ"، عدد ٣٣، ٤٧)، بغية تجريدها من أيِّ بُعد إلهيّ. من هنا، يدعو البابا الشراح إلى احترام أوقات ثلاثة: ١) تفسير النصِّ، آخذين بالاعتبار مجمل الكتاب المقدَّس؛ ٢) والتقليد الحيُّ في كلِّ الكنيسة؛ ٣) مع احترام تطابق الإيمان ("كلمة الربِّ"، عدد ٣٤ - ٣٥).

٤. الكتاب المقدَّس، خيار الكنيسة

حتّى لو وضعنا عامل الإيمان المسيحيِّ وعامل السلطة الكنسيَّة جانبًا، أعتقد أنَّ بإمكاننا الكلام على شرعيَّة تفسيريَّة تعود إلى الكنيسة في ما خصَّ الكتاب المقدَّس، متأتِّية من أنَّه خيارها، كجماعة، أصلاً وحاضرًا، أي أنَّه يعكس هويَّتها.

إنَّ الكتاب المقدَّس هو وليد الكنيسة، ولا يعني ذلك فقط أنَّ مؤمنين كتبوه وأنَّه عبَّر عن إيمان الجماعات التي انتموا إليها أو التي كانوا يكتبون لها، في القرن الأوَّل، أو ربَّما أيضًا في القرن الثاني، بل هي الكنيسة التي اختارته من بين كتابات كثيرة، فرفضت كتابات أخرى، وذلك على مدى قرون متعدِّدة، خصوصًا في البدايات.

فلقد ثُبِّت قانون الكتاب المقدَّس عبر العصور، أي أنَّ الكنيسة ظلَّت تجد، من قرن إلى آخر، ومع تغيُّر المبادئ التفسيريَّة بين القرن الثاني والقرن الثالث والرابع، إلخ، في الكتاب المقدَّس انعكاسًا لإيمانها. فالآباء الدفاعيُّون، والآباء الاسكندريُّون والأنطاكيُّون واليونانيُّون وغيرهم، الذين عبَّروا عن الإيمان المسيحيِّ بعبارات ومفاهيم مختلفة عن تلك الموجودة في الكتاب المقدَّس (أقانيم، أشخاص، إلخ)، هم الذين تبنَّوا الكتاب المقدَّس كما نعرفه نحن اليوم. من هنا، إنَّ أهمِّيَّة دراسة كتابات الآباء هي مثل دراسة كتابات المفسِّرين المعاصرين، مع الإقرار بصعوبة دراسة الآباء، لأنَّ لكلٍّ واحد منهم عالمه الثقافيَّ واللاهوتيَّ الخاصَّ، القائم بحدِّ ذاته. وهكذا، يختلف علم الآباء عن علم الكتاب المقدَّس.

خاتمة

سلطة كنسيَّة وتقليد وكتاب مقدَّس وعدم معارضة الإيمان الكاثوليكيّ. ألا يتعارض ذلك مع مبدأ تطوُّر التفسير والإتيان بأفكار جديدة مغنية؟ إنَّ الارتباط الذي بيَّنّاه في هذا المقطع الأخير يجعل التواصل بين الكتاب بحد ذاته وبين الكنيسة تواصلاً دائريًّا مجدِّدًا للكتاب وللكنيسة. وإن كان ما ينتج عن الكتاب هادمًا للكنيسة، هدم الكتاب نفسه. وإن كانت الكنيسة مهملة للكتاب، أهملت هوِّيَّتها وأهملت المسيح. إنَّه سرُّ الدائرة التفسيريَّة التي تؤدِّي إلى غنى دائم. وهذا ما برهنت عنه "العصور التفسيريَّة". وهذا هو الكتاب المقدَّس بين مبادئ التأويل الكنسيَّة وبين المقاربات الحديثة.

المحور الرابع

تلقِّي النصِّ وفهمُه في الحاضر

النصُّ والتجربةُ الدينيَّةُ: من التنزيلِ الأوَّلِ إلى التنزيلِ الثاني

د. عدنان المقراني

القرآنُ بين اللفظِ والمعنى في نصِّ محمَّد أركون

د. نايلة أبي نادر

متغيِّراتُ النصِّ الدينيِّ ومبادىءُ تلقِّيه في الزمنِ الحاضر

د. وجيه قانصوه

مفهومُ الشهادةِ في المسيحيَّةِ والإسلامِ:

غموضُ النصِّ المقدَّسِ وإفاضةُ النصوصِ البديلة

د. جيهان عامر

التجربةُ الدينيَّةُ والنصُّ:
من التنزيلِ الأوَّلِ إلى التنزيلِ الثاني

د. عدنان المقراني[1]

يقف المسلم المعاصر بين زمنَين يتباعدان بوتيرة متسارعة: زمن التأسيس الروحيِّ للإسلام في حلقته القرآنيَّة، زمن التنزيل الأوَّل على محمَّد، من جهة، وزمنه الخاصُّ المزدحم بالنصوص والتساؤلات والتحدِّيات، من جهة ثانية[2]. وبين اللحظتين التاريخيَّتَين، تقف سلسلة من الأفهام والأنساق المعرفيَّة التاريخيَّة تحول بين المسلم المعاصر وبين التجربة الروحيَّة للجيل الأوَّل من المسلمين بالمعنى الخاصِّ للكلمة. علمًا أنَّ التأسيس المحمَّديَّ ليس تأسيسًا مطلقًا، فما محمَّدٌ إلا نبيٌّ قد خلت من قبله الرسل ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء، فهو ليس مؤسِّس الإسلام بل مصلحه من خلال الوحي القرآنيِّ وخبرته الدينيَّة[3]، فهو أيضًا عاش في وسط مفعم بتجارب سابقة متراكمة. كما أنَّ ختم الرسالات لا يعني ختم الصلة والتواصل بين الأَرض والسَماء، فذلك مستمرٌّ عبر الولاية والقداسة، أي التجربة الدينيَّة، والتفسير، أي الفهم المتجدِّد لكلمة الله. الانتقال بين الزمنَين في عمليَّة ترجمة إبداعيَّة هو حاجة إيمانيَّة حياتيَّة. ولضمان عمليَّة تفسير وفيَّة لمقتضيات الزمنَين في آن معًا، يحتاج المؤمن إلى جملة من الشروط الذاتيَّة والموضوعيَّة التي أحاول

---

[1] دكتور في أصول الدين وفي العلاقات الإسلاميَّة المسيحيَّة. أستاذ في المعهد البابويِّ للدراسات العربيَّة والإسلاميَّة في روما، وفي الجامعة البابويَّة الغريغوريَّة في روما.

[2] هذه الورقة هي أقرب إلى الورشة المفتوحة منها إلى النتائج المكتملة، فذلك يتطلَّب جهدًا جماعيًّا متعدِّد التخصُّصات وعملاً دؤوبًا لا زلنا في بداياته.

[3] مفهوم "الإسلام" في القرآن يتجاوز المعنى الضيِّق للكلمة الذي يحصرها بالمؤمنين برسالة النبيِّ محمَّد، ليشمل أتباع جميع الأنبياء في جميع العصور منذ آدم إلى محمَّد، مرورًا بموسى وعيسى، وتوجد آيات كثيرة دالَّة على ذلك، (مثلاً آل عمران ٣: ٨٥). وذلك إنطلاقًا من مبدإ العدالة الإلهيَّة التي تقتضي إرسال الرسل لجميع الأمم، منهم من ذُكروا في الكتب المقدَّسة ومنهم من لم يُذكروا، (الإسراء ١٧: ١٥، فاطر ٣٥: ٢٤).

أن ألخِّصها في هذه العُجالة مستلهمًا بعض الآيات القرآنيَّة كعناوين وأمثلة على ما أريد التعبير عنه.

١. البحث عن الباقيات الصالحات

قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ، وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ. وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا، وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ (البقرة ٢: ٢٢١).

تضعنا هذه الآية أمام الإشكاليَّة التي يواجهها المسلم المعاصر، الذي يعي تحدِّي الحداثة، إذ يجد نفسه أمام نصٍّ تنزّل قبل خمسة عشر قرنًا من الزمان في سياقات لغويَّة وثقافيَّة واجتماعيَّة وإقتصاديَّة وسياسيَّة مختلفة كثيرًا عن ظروف عصرنا. في هذه الآية وغيرها نجد حديثًا عن العبوديَّة، عن الإماء والعبيد، وهو ما يزعجنا لأوّل وهلة، لأنَّه يُنظر إلى العبودية اليوم كإحدى أسوأ المآسي التاريخيَّة، وهي مرفوضة جملة وتفصيلاً. ولكنَّ الأديان وكتبها، بما فيها الكتاب المقدَّس والقرآن الكريم، لم تلغِ العبوديَّة، بل إنَّها، على أحسن تقدير، مهَّدت الطريق للتحرير تاركة القرار النهائيَّ للإنسان ولتطوُّره الاقتصاديِّ والثقافيّ. بل إنَّنا نجد أحيانًا ممارسات تاريخيَّة رسَّخت العبوديَّة وسوَّغتها ودافعت عنها بإسم الدين.

يواجه هذه الإشكاليَّة كلُّ من يعيش الحداثة كمعاناة وتحدٍّ، أمّا المؤمن التقليديُّ[٤] الذي يكتفي بظاهر النصِّ فالأمر عليه هيِّن، لأنَّه يعتبر الشكل النصيَّ والتاريخيَّ الضامن الحقيقيَّ والوحيد للقيمة ومن دونه لا بقاء لها. أو على الأقلِّ يفضِّل أن يكون انتقائيًّا بتجنُّب القضايا المحرجة، باعتبارها "استثنائيَّة"، كأن يرفض الرقَّ ويقبل تعدُّد الزوجات (النساء ٤: ٣ وأحكام الإرث ٤: ١١، ١٧٦)، إلخ.

ليس من مهمَّة هذه الورقة تناول موضوع الرقِّ، ولكنَّني أردتُ أن آتي بمثال واضح يبيِّن المفارقة بين الواقعَين التاريخيَّين الماضي والحاضر. فما العمل؟ ماذا يمكن أن تقول لي هذه الآية اليوم؟ هذا هو التحدِّي الذي ينتظر ردًّا صريحًا

---

[٤] التقليد كلمة شريفة ينبغي أن لا تُخلط بالمحاكاة العمياء، بل هو تراث ضروريٌّ للتجديد، ولكنَّ المقصود هنا هو النزعة المحافظة التي ترى في الأشكال التاريخيَّة للتديُّن ضمانة للحفاظ على جوهر الدين.

وعاجلاً. هل علينا أن نعتبر النصَّ قد عفى عنه الزمن وفقد نهائيًا قيمته وأنَّ وجوده بين أيدينا اليوم يكتسب فقط قيمة تاريخيَّة تهمُّ فئة من المختصِّين؟ قد يكون هذا موقفًا حداثيًا متطرِّفًا يُعمل المقصَّ في النصِّ ليُبقي على "الصالح" ويضع في سلَّة النسيان ما أتلفه التقادُم. أنا شخصيًا أفضِّل الاعتدال والإعمال بدل الإهمال، والإحاطة بالنصِّ بدل القراءة المجتزأة. فلا مجال للحصول على نسخة "منقَّحة" من النصِّ الأصليِّ، لأنَّه من الناحية التاريخيَّة وصلنا بهذه الصفة، وهو من الناحية الدينيَّة "كلام الله" بجميع آياته، وإن لم تكن ذات قيمة متساوية، كما سيأتي بيانه. ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة ٢: ٨٥).

هنا أجدني مضطرًا إلى التفريق بين القيمة والشكل التاريخيِّ الذي تنزَّلت فيه أوَّل مرَّة، القيمة تبقى لأنَّني مؤمن بالله الذي لا يزول، والشكل يزول لأنَّني مؤمن بفناء كلِّ ما هو عرضيٌّ وزمنيٌّ، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن ٥٥: ٢٦). بما في ذلك فهمي وتأويلي، وأفهام وتأويلات الأجيال السابقة، فهي قابلة للدحض والتجاوز كفكر إنسانيٍّ وكاجتهاد بشريٍّ في فهم المراد الإلهيِّ.

في تقديري إنَّ الآية ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ تدلُّ على أنَّ قيمة الإنسان تُقاس بما في داخله من إيمان وفكر لا بانتمائه الاجتماعيِّ والطبقيِّ، وأنَّ هذا هو المعيار الحقيقيُّ في تقييم الأشخاص عند الله والذي ينبغي أن يكون كذلك عند الناس. إنَّ القرآن لم يلغِ العبوديَّة بل ضيَّق مداخلها ووسَّع مخارجها، حاول أن يجعلها أكثر إنسانيَّة، بالتركيز على قيمة الإنسان كإنسان بغضِّ النظر عن أيِّ اعتبار عارض. إنَّ المثل الذي ضُرب في الآية هو مثل العبوديَّة، لأنَّه يناسب ذلك العصر، ووفاؤنا لقيمة الآية يقتضي تجاوز الشكل التاريخيِّ بالذهاب بالقيمة إلى حدِّها الأقصى الممكن في التاريخ المتطوِّر، إلى حدِّ إلغاء العبوديَّة بجميع أشكالها الخفيَّة والمعلنة. فالشكل التاريخيُّ الجديد لقيمة الإنسان "يناقض" الشكل القديم، وإن كانت القيمة واحدة.

فالخطوة الأولى هي التفريق بين الشكل والمضمون باستخراج القيمة، فهي "قراءة قيميَّة" للنصِّ، وهناك من يسمِّيها "القراءة المقاصديَّة"، وهي قراءة ديناميكيَّة

تسعى لتحقيق القيمة في ثوب تاريخيٍّ جديد قد يتعارض أحيانًا مع الثوب التاريخيِّ القديم. وهذا ينطبق على الصيغ العقائديَّة كما ينطبق على التطبيقات الأخلاقيَّة العمليَّة. والقراءة القيميَّة تتجلّى بشكل أوضح في مجالَي السياسة والاقتصاد، لدينا قيم عامَّة موجِّهة وليس لدينا أنظمة سياسيَّة أو اقتصاديَّة يمكن أن يُطلق عليها بحقٍّ نعت "إسلاميَّة".

٢. العرضيُّ والجوهريُّ

نجد في القرآن الكريم سلسلة طويلة من الأسئلة التي طرحها الناس على النبيِّ، وعبارة ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾ تكرَّرت ١٥ مرَّة، أنظر:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ﴾ (البقرة ٢: ١٨٩)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ (البقرة ٢: ٢١٥)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ (البقرة ٢: ٢١٧)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ [...] وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ (البقرة ٢: ٢١٩)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ﴾ (البقرة ٢: ٢٢٠)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ (البقرة ٢: ٢٢٢)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾ (المائدة ٥: ٤)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ (الأعراف ٧: ١٨٧)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ﴾ (الأنفال ٨: ١)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ (الإسراء ١٧: ٨٥)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾ (الكهف ١٨: ٨٣)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ﴾ (طه ٢٠: ١٠٥)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ (النازعات ٧٩: ٤٢-٤٣)؛ ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّـهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّـهِ وَاللَّـهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا، إِنَّ اللَّـهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة ٥٨: ١).

السؤال هو: إذا لم تكن تلك الأسئلة أكانت تلك الإجابات؟ هل يعني ذلك أنَّ الإجابات عرضيَّة وكان يمكن أن لا تكون، وأن تكون مكانها إجابات مختلفة ردًّا على أسئلة أخرى؟ هذا الأمر له نتائجه لا فقط على المجال الفقهيِّ العمليِّ ولكنَّه يشمل أيضًا الصيغ العقديَّة والرؤى الغيبيَّة، كصور الجنَّة والنار على سبيل المثال. مسألة "العرضيَّة" هي المدخل إلى "نسبيَّة" الأشكال التاريخيَّة. ولكن ينبغي التنبيه أنَّه ليس لدينا إلاّ هذه العرضيّات التاريخيَّة، فالمطلوب هو العمل بالموجود وإن كان "عرضيًّا" و"نسبيًّا" لارتباطه الوثيق بتاريخ النصِّ ومعانيه. وفي الحقيقة إنَّ كلَّ

السياق التاريخيّ والثقافيّ عرضيٌّ إذ يمكن أن نتخيّل واقعًا وتاريخًا افتراضيَّين، ماذا لو كان محمَّد هنديًّا معاصرًا لبوذا مثلا؟ ولكنَّ محمَّدًا كان عربيًّا من القرن السابع الميلاديّ؛ هذا واقع تاريخ يجب أن نتعامل معه بجدِّيَّة لأنَّه الوحيد ولا بديل له ولا يمكن تغييره بحال كما لا يمكن إزالة حرف واحد من النصّ. فطرح قضيَّة العرضيَّة ليس من باب تحدِّي التاريخ، بل بالعكس لترسيخ التاريخانيَّة بتبنيها، ممّا يدفعنا للبحث عن الصيغ العقَديَّة والتطبيقات القيميَّة التي تتناسب وعصرنا. ولكن تنبغي الإشارة إلى أنَّ العرضيَّة لا تعني الصدفة أو العشوائيَّة، فهي في مقابل الثابت الجوهريّ، ولكنَّها تظلُّ مقصودة ومرادة من الله، وتظلُّ ضروريَّة للفهم والتطبيق. ولكن في نفس الوقت مقصوديَّة الأحداث والتعبيرات واللغة والثقافة لا تعني أنَّ تلك الأشكال هي الوحيدة الممكنة وأنَّ التمسُّك بها هو السبيل الوحيد للوفاء للمبادئ والقيم القرآنيَّة. هنا فقط يكون لمسألة العرضيَّة جدوى لأنَّها وسيلتنا لتنسيب الأشكال وتجاوزها لأشكال أخرى نراها أوفى للقيم ذاتها. مع الملاحظة أنَّ عمليَّة الفصل بين الشكل والقيمة هي في حدِّ ذاتها نسبيَّة وقابلة للدحض لأنَّها جهد بشريٌّ لفهم المقصود الإلهيّ وراء ستار التاريخ. إنَّ عمليَّة الفصل هذه على أهمِّيَّتها تقع في التاريخ وليست فوقه أو خارجه[٥].

---

[٥] أنظر قراءة عبد الكريم سروش لمسألة الجوهريّ والعرضيّ في: **بسط التجربة الدينيَّة**، ترجمة أ. القبانجيّ، بيروت، مؤسَّسة الإنتشار العربيّ، ٢٠٠٩، ٥٥-١٢١. الترجمة الإنكليزيَّة للنصّ نفسه بإشراف المؤلِّف:

A. SOROUSH, (2008), *The Expansion of Prophetic, Experience Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion,* (Tr. N. MOBASSER), Leiden, Brill, pp. 63-91.

أنظر أيضًا: محمَّد مجتهد شبستري، **قراءة بشريَّة للدين**، ترجمة أ. القبانجي، بيروت، مؤسَّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩، في مواطن عدَّة منها ٣٧، حيث يقول: "إنَّ استمرار ودوام دين معيَّن لا يتحقَّق من خلال استمرار القوالب الثابتة للقضايا والمقولات العقائديَّة أو الأخلاقيَّة أو الأحكام العمليَّة، لأنَّ هذه القوالب والأشكال تتغيَّر باستمرار على امتداد الزمان ولا يمكن أن تكون معيارًا لاستمرار ودوام الدين، فدوام كلِّ دين يرتبط بشكل وثيق باستمرار الحركة الفكريَّة والحواريَّة المنسوبة إلى مؤسِّس ذلك الدين فيما تقتضيه من تفعيل التجربة المعنويَّة القويَّة في واقع الإنسان المؤمن". أنظر المقالة الملخَّصة لآراء شبستري في الموضوع: عماد الهلاليّ، "شبستري ... في تأويل الكتب المقدَّسة"، في: *دراسات إسلاميَّة مسيحيَّة* ٣٦ (٢٠١٠)، ١-٣٥.

٣. القراءة وراء الخطوط الحمراء

كيف نفسّر مخاوف التيّارات المحافظة من مغامرة التمييز بين الشكل والمضمون، بين الظرف التاريخيّ العابر والقيمة الباقية؟ الأجدر بنا أن نأخذ تلك المخاوف مأخذ الجدّ، فهي ترى في هذا التمييز مجرَّد طريقة "دينيَّة" للخروج من الدين، طريقة للتخلُّص من الأشكال القرآنيَّة اللصيقة بالقيم الإسلاميَّة وملئها بأشكال غربية حديثة، بدورها لصيقة بقيم الحداثة الغربيَّة البعيدة عن القيم الإسلاميَّة. هذه المقولة تنطلق من مسلَّمتَين هما أنَّ الأشكال ضامنة للقيم بل لا انفصام بينهما، والثانية أنَّ القيم الإسلاميَّة هي بالضرورة مغايرة للقيم الغربيَّة الحديثة، كما يتضمَّن الاعتراض تساؤلاً شرعيًّا عن مدى بقاء القيمة في ظلِّ التغيُّر الدائم للأشكال. الإجابة عن هذه التساؤلات تتطلَّب مساحة أوسع من المتاح حاليًا، ولكنَّ جدِّيَّة الاعتراض المحافظ تقتضي الاعتراف بوجود مخاطر حقيقيَّة تتمثَّل في الانزلاق السهل في التبرير للأمر الواقع والتحديث بالتغريب، مما يتطلَّب منَّا التدقيق في صفة "العالميَّة" التي تُطلق على القيم التي نعتبرها مشتركة وإنسانيَّة، للتأكُّد من كونها كذلك بـ"التراضي" وليست بالهيمنة والقهر. تعتبر التيارات المحافظة أنَّ القيم الإسلاميَّة بأشكالها التقليديَّة هي القيم العالميَّة الحقيقيَّة مقابل القيم الغربيَّة التي ما هي إلاّ قيم وضعيَّة ومحلِّيَّة تدَّعي لنفسها العالميَّة. وبالتالي تتشبَّث الدعاوى المحافظة بـ"الخصوصيَّة الثقافيَّة" وحماية التنوُّع والحقِّ في الاختلاف إزاء عولمة طاحنة ومستأصلة للحضارات والثقافات المختلفة، تسعى لصبغ العالم بثقافة واحدة تخدم مصالح فئة قليلة مهيمنة اقتصاديًّا على مقدرات البشريَّة. كلُّ هذه الاعتراضات لها وجاهتها وما يبرِّرها على أرض الواقع، وتستحقُّ مناقشة جدِّيَّة، ولكنَّنا نعلم، في الوقت نفسه، أنَّ دعوى الخصوصيَّة الثقافيَّة كثيرًا ما تُستخدم اليوم لتبرير الديكتاتوريّات والمظالم.

إنَّ الفجوة بين عالمنا الحاضر وعالم التنزيل الأوَّل للقرآن الكريم باتت من الوضوح الصارخ بحيث لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، لأنَّ البنى والنظم الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة قد تغيَّرت تمامًا إلى درجة جعلت الاحتفاظ بالشكل التاريخيِّ يهدِّد بالتضحية بالقيمة التي من ورائه. وهذا ما يدعونا إلى إعادة النظر

في الأشكال، وإلى التعلُّم من التجارب والثقافات الأخرى؛ والتعلُّم لا يعني الدونيَّة والانتقاص من الذات بل هو دليل القدرة على التجديد وتوسيع الآفاق والانفتاح على العالميَّة، مثلما كان المسلمون الأوائل روّادًا في التعلُّم من الحضارات الأخرى عندما كانوا واثقين في أنفسهم محاورين لغيرهم، وإنَّ لمفهوم "تراث الإنسانيَّة" أهمِّيَّة خاصَّة في هذا الصدد. إنَّ التجديد ليس مجرَّد رغبة كسلى في تقليد الغرب، بل هو ضرورة بقاء ووفاء للقيم، فنحن مطالبون بتبنِّي أفضل السُّبل لخدمة القيم التي نؤمن بها، والتي بدورها تخدم الإنسان. علمًا أنَّ قراءتنا للقيم الأساسيَّة باستخلاصها من الأشكال التاريخيَّة، هي أيضًا قراءة في التاريخ وقابلة للتغيُّر، والضمانات التي لدينا هي الانسجام الداخليُّ للأفكار ومحكُّ التجربة التاريخيَّة. أي المنطق الداخليُّ للمنظومة المقترحة والمنطق الخارجيُّ من خلال التطبيق والممارسة الفعليَّة والتصحيحات التي تترتَّب عنها، وكلُّ ذلك يتمُّ من خلال التشاور وتبادل النقد.

يبدو أنَّ ما يدفع تيّارًا واسعًا من المسلمين إلى التمترس وراء الأشكال القديمة وإضفاء صفة الديمومة فوق-التاريخيَّة عليها، هو الخوف والارتباك أمام حداثة زاحفة ترجُّ الأسس والأشكال معًا. أمام هذا التحدِّي العظيم، تلجأ الجماعات والأمم التقليديَّة والمحافظة إلى جملة من التكتيكات الدفاعيَّة، من بينها تعيين خطوط دفاع تكون بمثابة الخطوط الحمراء أو النواة الصلبة للدين التي لا يمكن بحال إلغاؤها أو تجاوزها. وكثيرًا ما تكون هذه النواة "صلبة" بالمعنى "المادِّيّ" للكلمة، أي تمثِّل حضورًا حقيقيًّا لله في الجماعة، أو على الأقلِّ رمزًا فعّالاً لذلك الحضور المقدَّس. إنَّ هذا يلبِّي في الوقت نفسه رغبة إنسانيَّة دينيَّة عميقة، فالدين ليس مجرَّد عقائد وأفكار بل فيه جانب تلمسه اليد وتسمعه الأذن وتراه العين، جانب متعيِّن تركن إليه النفس وتتشبَّث بأهدابه. والجدل بين الفكرة والشكل التعبيريِّ (جسد الفكرة)، وأحيانًا الفكرة والوثن، هو جدل قديم يتجاوز الأطر الضيِّقة لهذه الورقة.

لقد كانت للأديان ردّات فعل متباينة إزاء زحف الحداثة القاهر، فمثلاً قاوم الكاثوليك والأرثوذكس ما بادر إليه البروتستانت الحداثيُّون من نقد تاريخيٍّ للكتاب المقدَّس، ولكنَّهم بالتدريج اضطرُّوا إلى القبول بهذا التحوُّل الكبير بل وتبنِّي تلك

المناهج الحديثة وتطويرها، وإن بدرجات متفاوتة لبقاء نزعات محافظة هنا وهناك. والمقاربة اللاهوتيَّة التي سمحت بهذا التغيير هي مركزيَّة المسيح، باعتبار المسيحيَّة ديانة قائمة على شخص المسيح وليس على الكتاب المقدَّس، ولم تستطع الدراسات التاريخيَّة لحياة المسيح وبيئته أن تنتقص من قيمة "مسيح الإيمان" وإن أثَّرت في تصوُّره بطرق مختلفة. فمسيح الإيمان ومركزيَّته ظلاً خطًّا أحمر لا يمكن تجاوزه، وظلَّت الكنيسة كمؤسَّسة الضامن لسلامة التفسير الذي يجب أن يتماشى مع تلك المركزيَّة.

في الفكر المسيحيِّ المعاصر، توجد تيّارات لاهوتيَّة تحاول أن تتجاوز هذه المركزيَّة إلى مركزيَّة أخرى، بخاصَّة تلك التيّارات ذات الصلة بلاهوت الأديان وبالنزعات الروحانيَّة العالميَّة[٦]. ولكنَّها تظلُّ هامشيَّة أو بالأحرى مهمَّشة في ظلِّ هيمنة السلطة المركزيَّة للكنيسة، بخاصَّة بالنسبة للكنيسة الكاثوليكيَّة، فمركزيَّة المسيح تحتضن بدورها مركزيَّة ثانية هي مركزيَّة الكنيسة وتعاليمها. ولعلَّ لجوء بعض الكنائس البروتستانتيَّة إلى عقيدة "العصمة الحرفيَّة" للنصِّ الكتابيِّ هو خطٌّ أحمر آخر في ظلِّ غياب سلطة كنسيَّة حقيقيَّة، بحثًا عن "عصمة" للنصِّ تكون بديلاً عن "عصمة" البابا والكنيسة. فهل يمكن اعتبار تمسُّك تيّارات واسعة من المسلمين بنوع من "العصمة الحرفيَّة" للنصِّ القرآنيِّ هو تعويض عن غياب سلطة دينيَّة حقيقيَّة؟

للسؤال جذور تاريخيَّة: ما الذي دفع تيّارًا إسلاميًّا تاريخيًّا عُرِف بـــ"أهل الحديث"، ومن أبرز وجوهه الإمام أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٥) مؤسِّس المذهب الحنبليِّ في الفقه، إلى تبنٍّي مقولة "عدم مخلوقيَّة القرآن"، متحدِّيًا العقيدة الرسميَّة للدولة وللمدرسة الكلاميَّة الاعتزاليَّة المهيمنة آنذاك والقائلة بمخلوقيَّة القرآن. وكيف تحوَّلت هذه الفكرة عند أصحابها إلى عقيدة يفديها المرء بحياته؟ إلى درجة أحدثت انشقاقًا في صفوف المعتزلة أنفسهم لينبثق منهم التيّار الأشعريُّ الذي سعى لحلٍّ وسط بتبنٍّي مقولة أهل الحديث شكلاً والإبقاء على الموقف

---

[٦] أنظر، على سبيل المثال، كتابات بول نيتر وحديثه عن مركزيَّة "ملكوت الله":

P. F. KNITTER, (1996), *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books ; P. F. KNITTER, (2002), *Introducing Theologies of Religion*, Orbis Books.

المعتزليّ مضمونًا، لأنَّ ما يقصده الأشاعرة بعدم مخلوقيَّة كلام الله هو الكلام النفسيّ أي القدرة الأزليَّة لله للتعبير عن ذاته والتواصل مع المخلوقات. ولكنَّ "التقيَّة" الأشعريَّة ومحاباة الرأي العامّ الذي بات التيّار السنّيّ الرئيس، فتحت الباب على مصراعَيه أمام رفع المكانة "اللاهوتيَّة" للقرآن إلى درجة غير مسبوقة من قبل، فصار للقرآن المسجّل في "اللوح المحفوظ" وجود أزليٌّ فوق الزمان والمكان. ولكنَّ الرفع من المكانة اللاهوتيَّة لا يعني بالضرورة الرفع من الرسالة القرآنيَّة في الحياة، بل على العكس من ذلك فالتقديس المبالغ فيه للنصّ قد يحوّله إلى حجاب يخفي وراءه المعنى، بالتركيز على الأصبع والغفلة عن القمر الذي يشير إليه[٧].

إزاء "التشدُّد" السنّيّ في التأكيد على القيمة العليا للقرآن وعلى مركزيَّته، نجد بالمقابل نوعًا من "التحرُّر" لدى فريق من الشيعة إزاء هذه القضيَّة الشائكة، بخاصَّة في القرون الأولى. وتفسير ذلك، حسب محمَّد علي أمير معزّي، أنَّ التيار الإخباري[٨]، الذي أعطى مساحة أوسع للروايات القائلة بالتحريف بالنقيصة، يمثّل التشيُّع الأصليَّ، قبل أن يشجّع الحكّام البويهيُّون (القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ) التيّار "الكلاميَّ العقلانيَّ" للبحث عن أرضيَّة مشتركة مع أهل السنَّة، لأنَّ الحكّام كانوا أقلِّيَّة شيعيَّة في بحر من السنَّة، بل والخليفة العبّاسيُّ نفسه، الذي كان يحكم بإسمه البويهيُّون، كان سنّيًّا. وبهذه الطريقة، عمد التيّار الكلاميُّ العقلانيُّ إلى إبعاد الروايات التي تشكّك في تمام ما وصلنا من قرآن، وهو الموقف الذي بات سائدًا في أوساط الإماميَّة الإثناعشريّة.

---

٧ وهي ظاهرة لها نظائرها الدينيَّة، فعبادة المسيح لا تعني بالضرورة فهم وعيش رسالة المسيح، وتعظيم الحسين بن علي لا تعني بالضرورة فهم ما عاش ومات من أجله الحسين، كما يذكّرنا علي شريعتي. بل قد يكون ذلك التقديس ذاته أحيانًا الوسيلة الناجعة لتجميد الرسالة وتحييدها وعزلها عن الناس، فتصبح طلسمًا سحريًّا يُتبرَّك به ولا تُفكُّ رموزه.

٨ الإخباريُّون هم "أهل الحديث" الشيعة، ولكنَّ توجُّهاتهم تختلف كثيرًا عن توجُّهات "أهل الحديث" السنَّة، فهم أقرب إلى العرفان والتصوُّف. والقول بالتحريف بالنقيصة، أي بالحذف، نجده أيضًا في بعض المصادر السنيَّة، فهو ليس حكرًا على الشيعة. وقد بسَّط أمير معزي نظريَّته تلك في:
M. A. Amir-Moezzi (2007), *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, Paris, Verdier Poche.

لعلَّ الخطَّ الأحمر، الذي فتح للتشيُّع بابًا من الحرِّيَّة في التعامل مع مركزيَّة النصِّ القرآنيِّ، هو عقيدة الإمامة، وهو ما قد يذكِّرنا بدور مركزيَّة المسيح بالنسبة للمسيحيَّة[٩]. الإيمان بديمومة وجود الإمام كعالم بالمعنى الباطن للقرآن، وهو المعنى الحقيقيُّ والأعمق، فوجود الإمام هو ضمانة المعنى، بل هو تجسيده الحيّ. لعلَّ هذه العقيدة جعلت الإخباريِّين الأوائل أكثر "حرِّيَّة" في الحديث عن التحريف بالنقيصة[١٠].

ويذهب بعض الباحثين[١١] إلى إعطاء الأمويِّين دورًا في تحديد الشكل النهائيِّ للقرآن، بخاصَّة للحجّاج بن يوسف الثقفيِّ ولعبد الملك بن مروان، باعتبار أنَّ قوَّة الدولة وسلطتها كانت تقتضي وحدة النصِّ وسلطته، ممّا أتاح الفرصة لحذف ما يخالف مصلحة الأمويِّين (بخاصّة في ما يتعلَّق بالوصيَّة والإمامة بالنسبة للشيعة).

ولكن هذه النظريَّة، في رأيي، لا تجيب عن جميع التساؤلات حول التطوُّر المتسارع لمكانة القرآن ومركزيَّته، فالنصُّ لم يكن حكرًا على السلطة السياسيَّة، بل إنَّ الحياة الفكريَّة والدينيَّة كانت خارج إطار السلطة الرسميَّة، ومؤسِّسو المدارس

---

٩ هذا ما وفَّر للشيعة الإثناعشريَّة "شبه كنيسة"، أو على الأقلِّ نظامًا مهيكلاً أكثر فاعليَّة من نظيره لدى أهل السنَّة، وهو نظام متعدِّد الرؤوس (مراجع التقليد)، وليس نظامًا مركزيًّا كالكنيسة الكاثوليكيَّة، على الرغم من محاولات أصحاب نظريَّة الولاية المطلقة للفقيه لفرض نوع من المركزيَّة.

١٠ على الرغم من كلِّ تلك التجاذبات التاريخيَّة، تظلُّ الإمامة في العرفان الشيعيِّ والإنسان الكامل في التصوُّف عمومًا هي المدخل الأساس إلى إعادة الاعتبار لمركزيَّة الله في الإنسان في الفكر الإسلاميّ. أهمُّ كتاب تناول موضوع التحريف بالنقيصة في المكتبة الشيعيَّة هو كتاب "القراءات" لأحمد بن محمَّد السيّاري (القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ):

E. Kohlberg, M. A. Amir-Moezzi, (eds) (2009), *Revelation and Falsification*: The Kitâb al-qirâ'ât of Ahmad b. Muhammad al-Sayyârî, Leiden, Brill.

وانظر أيضًا حول موضوع التحريف عند الشيعة:

M. A. Amir-Moezzi, (2011), *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS Editions.

١١ أنظر الملخَّص الوافي الذي كتبه أمير معزّي حول تاريخ النصِّ القرآنيِّ بخاصَّة من وجهة نظر الدراسات الغربيَّة الحديثة التي تطبِّق المنهج التاريخيَّ النقديَّ، وما دار من نقاش حول دور أمويٍّ محتمل:

M. A. Amir-Moezzi, (2010), « Autour de l'histoire de la rédaction du Coran », *In Islamochristiana* 36, pp.139-157.

الكلاميَّة والفقهيَّة كانوا في الغالب الأعمِّ متمرِّدين على تلك السلطة، بل نالهم من الاضطهاد والتنكيل ما نال. أذكر، على سبيل المثال، الأئمَّة أبو حنيفة (ت. ٧٦٧/١٥٠) والأوزاعي (ت. ٧٧٤/١٥٧) ومالك (ت. ٧٩٦/١٧٩) وغيرهم، هذا ناهيك عن أئمَّة آل البيت. فكانت السلطة الدينيَّة الحقيقيَّة خارج بلاطات دمشق ثمَّ بغداد، ثمَّ حدث التقارب بين الجانبَين تدريجيًّا في وقت لاحق. هذا العامل التاريخيُّ يجعل من الصعب احتكار السلطة السياسيَّة للنصِّ الدينيِّ.

ولكنَّ العامل الذي قد يكون له الدور الأكبر في الرفع من مكانة النصِّ القرآنيِّ يرجع إلى ذلك الشرخ الذي ضرب كيان الأمَّة الناشئة إثر انتقال الخلافة من المدينة إلى دمشق، وما صاحب ذلك من تحوُّلات خطيرة في السياسات والتوجُّهات الدينيَّة، العلامة البارزة على ذلك الحروب الداخليَّة العنيفة ومصارع آل البيت، دون أن ننسى التحوُّلات الديمغرافيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، بخروج الإسلام من بيئته العربيَّة إلى العالم الرحب بتنوُّع ثقافاته. يبدو أنَّ تلك الأجيال كانت بحاجة ماسَّة إلى مركز رمزيٍّ جديد، يمثِّل سلطة مرجعيَّة دينيَّة مستقلَّة خارج إطار دولة القهر المطعون في شرعيَّتها، فكانت تلك المرجعيَّة هي النصُّ القرآنيُّ والجماعات المعرفيَّة الأولى التي كانت تعمل كما ذكرت خارج الدولة وأحيانًا ضدَّها[١٢]. نظريَّة "عدم مخلوقيَّة القرآن" قد تكون بحثًا عن مركز مثاليٍّ جديد بعد انهيار المشروع الاجتماعيِّ النبويِّ تحت ضربات بني أميَّة، محاولة للبحث عن مركز جديد للجماعة وعروة وثقى في حالة اضطراب سياسيٍّ واجتماعيٍّ. فأصبح القرآن رمز حضور الله في الجماعة المسلمة، كحضور الله في تابوت العهد ثمَّ الهيكل في

---

[١٢] إنَّها ظاهرة تشبه، من بعض الأوجه، التجربة اليهوديَّة إثر سقوط الهيكل وتعويض العبادة القربانيَّة بالعبادة القائمة على تلاوة النصِّ ودراسته. فأصبحت التوراة هي المركز لحياة الجماعة الدينيَّة في غياب الدولة أو في وجود دول غير شرعيَّة، في حين كان وجود الهيكل يعني نوعًا من الشرعيَّة للدولة التي تحافظ عليه. ومن أوائل الذين تفطَّنوا لهذا التحوُّل ابن حزم الأندلسي (ت. ١٠٦٣/٤٥٦)، أنظر: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق نصر وعميرة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥، ١/٢٩٨-٢٩٩، ٣١١-٣١٢. عدنان المقراني، **نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي**، فرجينيا، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميِّ، ٢٠٠٨، ٢٧٩-٢٨٠.

اليهوديَّة، أو كحضور المسيح في الإفخارستيّا بالنسبة للأرثوذكس والكاثوليك، والتشبيه مع الفارق بطبيعة الحال.

إنَّ البحث عن مكانة النصّ في المنظومات الفكريَّة الدينيَّة يقتضي معرفة علاقة النصوص فيما بينها من حيث التراتب والقيمة المرجعيَّة والتفسيريَّة. فمن الناحية النظريَّة يتَّفق المسلمون على أنَّ مكانة القرآن الكريم تفوق مكانة السنَّة، ولكن من الناحية العمليَّة، نجد الحديث حاكمًا على القرآن لعدَّة اعتبارات، منها توفيره للتفاصيل العقديَّة والعمليَّة الدقيقة التي تمدُّ التفسير بمعلومات كثيرة تملأ الفراغات الصامتة التي يتركها النصُّ القرآنيّ، وهي تفصيلات ازدادت قيمة مع غلبة التوجُّه التشريعيّ في فهم النصّ. كما أنَّ الحديث الشيعيّ يحتوي على تفسيرات الأئمَّة للقرآن وعلى عقيدة الإمامة التي تمثِّل أصلاً من أصول الدين والخصوصيَّة المذهبيَّة. وهكذا نجد أنَّ النصَّ الثاني هو المحدِّد الحقيقيُّ والمفصِّل بل والمضيف والمعدِّل لمعاني النصّ الأوَّل. مثلما هو الحال بالنسبة لليهوديَّة، حيث أنَّ التلمود (المسمّى أيضًا بالتوراة الشفويَّة) هو الحاكم في فهم التنخ (التوراة والأنبياء والمكتوبات)؛ وكما هو الحال في المسيحيَّة، فالمسيحيُّون يقرأون العهد القديم على ضوء العهد الجديد، كما أنَّ لرسائل بولس أهمِّيَّة خاصَّة في قراءة الأناجيل وبقيَّة أسفار العهد الجديد. وهكذا نرى أنَّ الضوء الذي يلقيه النصُّ المتأخِّر على النصّ المتقدِّم ليس ضوءًا محايدًا بل محدَّدًا وملوَّنًا، وبالتالي قيمة النصوص الحقيقيَّة لا ترتبط بالإعلاء من شأنها لاهوتيًّا بل بالاستعمال الحقيقيّ والمرجعيّ في التفسير والبناء النظريّ والتطبيق العمليّ.

٤. البحث عن مركز للإسلام

بعض الباحثين، المسيحيِّين بصفة خاصَّة، يقيمون تقابلاً بين مكانة المسيح في العقيدة المسيحيَّة ومكانة القرآن في العقيدة الإسلاميَّة، فكلمة الله في المسيحيَّة صارت إنسانًا وكلمة الله في الإسلام صارت كتابًا. هذا التوصيف قد يتناسب مع النظرة السنِّيَّة السائدة بخاصَّة بعد هيمنة أهل الحديث والأشاعرة. ولكنَّ المتمعِّن في ثنايا القرآن نفسه ومفهوم القرآن في القرآن، يدرك المشاكل العقديَّة المترتِّبة

عن هذه المقابلة، فالقرآن إلهيُّ المصدر وليس إلهًا ولا مطلقًا، بل كلُّنا، كمخلوقات لله، إلهيّو المصدر، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة ٢: ١٥٦). كما أنَّ هذه المقابلة تجعل الإنسان في مقابل الكتاب، المسيح في مقابل القرآن، وهي قسمة "ضيزى" بين الديانتَين، تصبُّ في صالح المسيحيَّة أكثر ممّا تخدم الإسلام، لأنَّ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾، أي القرآن، لم يوجد إلاّ لخدمة الإنسان ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة ٢: ٢).

مركز الإسلام هو الله تعالى، بتعبير أدقٍّ الله في الإنسان، فالإنسان هو الغاية من الوحي والرسالات، وغاية الإنسان هي الله سبحانه وتعالى. فجوهر الدين والتديُّن هو الحبُّ، الحبُّ بين الله المؤمن بالإنسان والإنسان المؤمن بالله. وهذا هو أساس التجربة الدينيَّة التي هي المكوِّن الأساس لهويَّة الإنسان من وجهة نظر دينيَّة. إختزال الإسلام في القرآن مجحف وتترتَّب عنه عواقب خطيرة قد تصل إلى حدِّ الشرك والوثنيَّة، أو على الأقلِّ الجمود والانغلاق. لا شكَّ في أنَّ القرآن قد أثَّر تأثيرًا كبيرًا في التجربة الدينيَّة الإسلاميَّة بمعناها الخاصِّ، شكلاً ومضمونًا، قد يفوق تأثير الكتاب المقدَّس العبريِّ في الديانة اليهوديَّة، والكتاب المقدَّس المسيحيِّ في الديانة المسيحيَّة، ولكنَّ القرآن نفسه يعلِّمنا أنَّه كان إسلام قبل القرآن، وإسلام بدون القرآن، بل وقرآن بدون إسلام، إذا ما فهمنا الإسلام بمعناه القرآنيِّ وهو السلوك الدينيُّ الذي يحرِّر الإنسان من ربقة الأنانيَّة ويجعله يسلم وجهه لله ويعتنق إرادة الله ويحياها قدر فهمه وطاقته.

صحيح أنَّ القرآن، كنصٍّ شعائريٍّ متغلغل في الفكر واللغة والفنِّ، يُعتبر حالة فريدة من نوعها في تاريخ الأديان. وكثيرًا ما يقع الخلط بين خصوصيَّة الدين، والقرآن يمثِّل بلا شكٍّ الخصوصيَّة الإسلاميَّة، وبين العقيدة الأساسيَّة أو الفكرة المحوريَّة التي ينبني عليها الدين نفسه. فالسؤال الحقيقيُّ هو: ما هو مركز القرآن؟ بالتأكيد ليس القرآن نفسه بل ما من أجله نزل وهو جوهر رسالته ومعناها الأسمى[١٣].

---

[١٣] في دراسة سابقة لي ذكرت أنَّ المتأمِّل في قصص الأنبياء ومعجزاتهم في القرآن يجد تدرُّجًا وتطوُّرًا في المسار، فبعدما كانت المعجزات في الأشياء، ما يحيط بالإنسان، في عهد موسى مثلاً، نجدها تصبح

٥. المبادىء الموجَّهة للقراءة

أستعرض فيما يلي جملة من المبادئ الأساسيَّة الموجَّهة للقراءة والتفسير، وهي تلقي – في الوقت نفسه – بأضواء على مسألة مكانة القرآن ودوره:

أ- الإيمان بحكمة المؤلِّف ووحدة النصّ

قال الله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّـــهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ (النساء ٤: ٨٢).

السؤال الملحُّ هو: ما الذي يدفعني إلى الإيمان بوجود اللؤلؤة داخل الصدفة؟ ماذا لو لم أجد سوى الرغوة؟ الإيمان بوجود معنى عابر للحواجز التاريخيَّة والثقافيَّة مرتبط بإيماني بإلهيَّة المؤلِّف وعلمه وحكمته، وبأنَّ الكتاب كتاب هداية، وهي هداية باقية وصالحة إلى يوم الدين. إنَّها مسلَّمة تجعل من موقف المؤمن تعبُّديًّا ومعرفيًّا في آنٍ معًا، الثقة بأنَّ وراء تلك الكلمات إرادة الخالق التي أريد أن أعتنقها وأكون أداتها الفاعلة في الحياة والتاريخ. وهذا الإيمان نفسه يتطلَّب منِّي عدم الاكتفاء بالقراءة المجتزأة لأنَّ إرادة الله مبثوثة في الكتاب كلِّه وإن بدرجات متفاوتة. وهذا ما يسمى بـــ"المحبَّة التفسيريَّة"[١٤] hermeneutical charity، أو مبدأ "التعاطف مع النصّ" الذي يسعى إلى المواءمة والتوفيق بين التعارضات وفق رؤية تفسيريَّة كلِّيَّة، لأنَّ الذكر الحكيم مأتاه من العليم الحكيم.

إنَّ الرابط بين اللحظة التاريخيَّة الأولى ولحظتي التاريخيَّة الآنيَّة هو إيماني بأنَّ النصَّ هو "كلمة الله" وأنَّ لهذه الكلمة معنى يعنيني في حياتي هنا والآن، فلولا هذا الإيمان لانحبس المعنى في القيمة الأدبيَّة أو الجماليَّة أو التاريخيَّة ولفقد النصُّ قيمته الدينيَّة أي تلك الطاقة المحوِّلة للإنسان والعابرة للتاريخ.

الإنسان نفسه أي المسيح، لتصبح مع محمَّد القرآن، الكلمة المجرَّدة أو الفكرة القابلة للتجسُّد المتكرِّر والاستنساخ. وهذا التجسُّد القابل للكثرة هو ما يمنع المركزيَّة الأحاديَّة في الشخص أو في النصّ. أنظر: **تأمُّلات مريميَّة**، جامعة البلمند، ٢٠٠١.

[١٤] أخذت هذا المصطلح عن الأستاذ دانيال بويارين (BOYARIN) المتخصِّص في الدراسات التلموديَّة وتاريخ اليهوديَّة ومسيحيَّة القرون الأولى.

إنَّ النصَّ الأدبيَّ الأصيل والعميق في إنسانيَّته يملك شيئًا من تلك الطاقة المعدية والمحرِّرة. تروي لنا الكاتبة الإيرانيَّة آذار نفيسي في روايتها الشهيرة "قراءة لوليتا في طهران" كيف يكون الأدب قوَّة تحرير ضدَّ هيمنة الفكر الأحاديِّ والشموليّ. وروائع الأدب العالميّ تكتسب قيمتها من خلال تأثيرها في قُرّاء مختلفين في عصور وثقافات متباعدة. ولكن يبقى للنصِّ الدينيِّ مكانة تأثيريَّة وعابرة خاصَّة تفوق بقيَّة النصوص. والسؤال المطروح علينا اليوم هو إلى أيِّ مدى النصُّ الدينيُّ المقدَّس[١٥]، بالحقِّ أو بالباطل، هو في أيدينا وسيلة تحرير وتعميق لإنسانيَّة الإنسان؟ هل هو عقبة أمام الحرِّيَّة؟ هل بات المشكلة؟ إنَّ موضوع الحرِّيَّة قد يكون معيارًا لمعرفة مدى الضيم الذي لحق بالنصِّ وأهله.

ب- طبيعة النصِّ ووظيفته

كثير من الالتباسات التي أدَّت إلى الانحراف بالنصِّ عن وظيفته الدينيَّة، وهي تغذية التجربة الروحيَّة وإمدادها بوسائل النموِّ، مرتبط بتحديد طبيعة النصِّ وتصوُّر الغاية منه. فالقرآن ليس كتاب تشريع ولا كتاب تاريخ ولا كتاب فلسفة، وإن احتوى على عناصر تشريعيَّة وتاريخيَّة وفلسفيَّة وغيرها، بل هو أساسًا، كهوِّيَّة ووظيفة، "كتاب هداية"، له دور توجيهيٌّ تربويٌّ معرفيٌّ ينير سبيل المؤمن في سعيه نحو الله. ولكن هذا النور ليس بديلاً عن السبيل ولا عن المؤمن، ولا يمكن بأيِّ حال من الأحوال أن يكون بديلاً عن التجربة الدينيَّة، عن شعور المؤمن، بشكل شخصيٍّ ومباشر، بحضور الله في حياته وفي الوجود، وهذا هو عمق التديُّن وحقيقته. وفي الحديث الشهير بإسم "حديث جبريل"[١٦] نجد تعريفات

---

[١٥] من الطريف أنَّ المسلمين لم يُطلقوا على النصِّ القرآنيِّ وصف "المقدَّس" بل وصفوه بـ"الكريم"، للدلالة على كرامة المأتى والمكانة وكرم العطاء والمعنى.

[١٦] نصُّ الحديث: "عن عمر بن الخطّاب: بينما نحن جلوس عند رسول الله (ص) ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يُري عليه أثر السفر ولا يعرفه منّا أحد، حتّى جلس إلى النبيِّ (ص) فأسند ركبتَيه إلى ركبتَيه ووضع كفَّيه على فخذَيه، وقال: يا محمَّد أخبرني عن الإسلام؟ قال رسول الله (ص): الإسلام أن تشهد أنَّ لا إله إلا الله وأنَّ محمَّدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجَّ البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت! فعجبنا له يسأله ويصدِّقه. قال: فأخبرني

ثلاثة لـ"الإسلام" و"الإيمان" و"الإحسان"، فالإسلام يمثّل الجانب الشعائريّ الاجتماعيّ (جسد الدين)، والإيمان هو الجانب العقديُّ والفكريُّ، أمّا الإحسان، وهو "أن تعبدَ اللهَ كأنَّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك"، فهو جانب الشهود القلبيّ والتجربة الدينيَّة والصلة الحميمة مع الله بأحوالها ومقاماتها المختلفة. وبدون التجربة في الصمت تصبح التعبيرات الفكريَّة والاجتماعيَّة فارغة لا معنى لها، بل تؤوّل إلى النفاق وفساد الدين.

المشكلة في الفكر الإسلاميّ هي تغليب الجانب الفقهيّ العمليّ وتضخيمه، وهو توجُّه شهدته أديان أخرى كاليهوديَّة، فبدا القرآن وكأنَّه كتاب تشريع بالدرجة الأولى، وبتعبير الإسلام السياسيّ المعاصر "دستور" الدولة الإسلاميَّة. ولو نظرنا إلى النصّ القرآنيّ الذي يتألَّف من ٦٢٣٥ آية[١٧]، لوجدنا أنَّ آيات الأحكام لا تتجاوز على أقصى تقدير ٥٠٠ آية، والرقم الأكثر اعتدالاً هو حوالى ٣٥٠ آية[١٨]، لأنَّ الحدود بين ما هو أخلاقيٌّ وما هو تشريعيٌّ ليست دائمًا واضحة. أمّا الجانب الأكبر من القرآن، وهو القصص الذي يشكِّل حوالى ربع القرآن (١٤٥٣ آية)[١٩]، فقد كادت تُقصر وظيفته على تقوية قلب الرسول أو تربية الأطفال، أو اختزاله في تاريخ نسخته وطوته الرسالة الخاتمة، أي عمليًا تاريخ غير فاعل ولا مؤثِّر. وهذه النظرة "القانونيَّة" تعطي أهمِّيَّة خاصَّة للنصّ الواضح الذي لا يحتمل تأويلات متعدِّدة، وهي غالبًا النصوص المرتبطة بتطبيقات تاريخيَّة محدَّدة، فمن هنا جاءت

عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشـرِّه. قال: صدقت! قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنَّك تراه فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك. [...] ثمَّ انطلق، فلبث مليًّا ثمَّ قال: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم! قال: هذا جبريل أتاكم يعلِّمكم دينكم". رواه مسلم. تجد شرحًا وافيًا للحديث في:

S. MURATA, W. CHITTICK, (2006), *The Vision of Islam*, I.B.Tauris, 2nd ed.

[١٧] ثمَّة أرقام أخرى متداولة تزيد بقليل عن الرقم المذكور، والسبب قد يرجع إلى اختلاف القراءات.

[١٨] راجع

M. H. KAMALI, (2008), *Shari'a Law, an Introduction*, Oxford, Oneworld, p. 19.

[١٩] راجع

C. GILLIOT, « Narratives », *In* Jane Dammen MCAULIFFE (ed.) (2003), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden-Boston, Brill. III, p. 517.

مقولة "لا اجتهاد مع النصِّ"، لذلك بات من الصعب التجرُّؤ على المطالبة بتغيير أحكام الحدود والعقوبات لأنَّ آياتها واضحة، بل إنَّ مجرَّد الدعوة إلى "تعليقها" وليس إلغائها، باتت مثارًا للجدل وسببًا في نعت أصحابها بالمروق من الدين والاستخفاف بالشريعة[٢٠].

يعود الفضل للتصوُّف الإسلاميِّ في إعادة الاعتبار للجانب القصصيِّ للقرآن، باعتباره خطابًا غنيًّا بالرموز والدلالات وليس مجرَّد حاشية تزيينيَّة. الأسلوب القصصيُّ الميثولوجيُّ هو الأقرب إلى معنى الدين، بل وهو الأقرب لمفهوم "الآية" و"الوحي" لأنَّه يشير ولا يحيط، وهو يحترم حرِّيَّة الإنسان واختياره لأنَّه يترك مجالاً للتأويل والتعبير والاختيار بين مستويات من المعنى. إنَّها مقاربة الحرِّيَّة ضدَّ مقاربة الوصاية على الإنسان الساحقة لإنسانيَّته عبر تحديدات وأحكام ومفاهيم كثيرة تبرمج لحياته في كلِّ تفاصيلها وما على العبد إلاَّ الطاعة العمياء والاتِّباع الآليّ.

ج- التجربة الدينيَّة

ثمَّة مبدأ دينيٌّ آخر موجِّه للقراءة وهو "التجربة الدينيَّة"، الصلة الحميمة بين المؤمن والله تعالى. يُفترض في النصِّ هنا أن يغذِّي ويوجِّه التجربة الدينيَّة، وليس مطلوبًا منه أن يعوِّضها أو يحلَّ بديلاً عنها. الآية التالية مفيدة في بيان هذا المعنى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة ٥٦: ٧٧-٧٩).

الطريف أنَّ هذه الآية، التي تُكتب عادة على أغلفة المصاحف، قد فُسِّرت بأنَّها تعني - في باب فقه العبادات - أنَّ المؤمن لا يمكنه أن يمسَّ المصحف من دون طهارة، أي من دون القيام بشعائر الوضوء، على الرغم من أنَّ الآية لما نزلت على قلب النبيِّ محمَّد لم تكن المصاحف متداولة ولا جُمع القرآن بين دفَّتَي كتاب.

---

[٢٠] لقد واجهت دعوة طارق رمضان سنة ٢٠٠٥ لتعليق الحدود والعقوبات الجسديَّة إلى موجة شديدة من الاستنكار في العالم الإسلاميِّ بخاصَّة في مصر والسعوديَّة إلى درجة اتِّهامه بالكفر وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة. أنظر نصَّ الدعوة في موقعه الرسميِّ: http://www.tariqramadan.com

فلا يمكن وفقًا لهذا الاعتبار أن يكون المعنى الأوَّليُّ اشتراط الطهارة الحسيَّة لمسِّ المصحف، بل يتعلَّق الأمر بنوع آخر من الطهارة وهو الطهارة المعنويَّة أو القلبيَّة، طهارة القلب من الأمراض والأفكار المسبقة والأهواء والأغراض الشخصيَّة والفئويَّة، الدخول على النصِّ من باب التجربة الدينيَّة وليس من باب التوظيف السياسيِّ والاستغلال المنفعيِّ والتبرير التسلُّطيِّ. التواضع أمام النصِّ والوقوف بين يدَيه موقف السائل المستفسر وليس موقف من يبحث عن تأكيد النتائج المقرَّرة مسبقًا. لا يمكن أن نصغي إلى كلام الله المبثوث في ثنايا النصِّ من دون تفريغ النفس من وزرها الثقيل وترك المجال للإستقبال والتلقِّي. وإلاّ فإنَّنا نكرِّر أنفسنا أمام النصِّ، ولن نجد حينئذ سوى انعكاسات نفوسنا المريضة وما كنّا نرغب في الحصول عليه عبر الانتقائيَّة الانتهازيَّة والتحريف المعنويِّ.

ولكنَّ هذه الطهارة القلبيَّة أمام النصِّ تظلُّ نسبيَّة، وهي أقرب إلى الحركة والمسار منها إلى حالة تُكتسب مرَّة واحدة وللأبد، إنَّها حالة إيمانيَّة والإيمان يزيد وينقص. كما أنَّ الطهارة القلبيَّة لا تعني فقدان الذاكرة والوعي أو دخولنا على النصِّ كصفحة بيضاء، بل نحمل في نفوسنا أسئلة عصرنا وحاجاته وتحدِّياته، لدينا همومنا وانتظاراتنا وآمالنا وخيباتنا، لدينا إنسانيَّتنا بكلِّ ما تحمله من تألُّق وبؤس، من صعود وهبوط، من فطنة وغباء، لذلك لا يمكن أن يكون تجرُّدنا كلِّيًّا، بل علينا أن نكون واعين بهذه القبليّات مدركين لتأثيراتها قدر الإمكان. ولكن ليست كلُّ القبليّات سلبيَّة، بل ثمَّة قبليّات ضروريَّة للقراءة المتجدِّدة التي تطرح على النصِّ أسئلة جديدة فتجد فيه ما لم يجده السابقون لمجرِّد أنَّهم لم يفكِّروا في تلك الإشكاليّات والأسئلة. فتكون الإجابات جديدة لأنَّ الأسئلة نفسها كانت جديدة. وهكذا يبقى النصُّ حيًّا ويمكنه أن يفاجئنا كما يفاجيء الأحياء بعضهم بعضًا بما لا يتوقَّعون ولا ينتظرون، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر ٤٠: ٦٠).

د- عندما يتجاوز النصُّ نفسه

وممّا يدلُّ على أهمِّيَّة التجربة الدينيَّة في تغذية القراءة النصِّيَّة ثمَّ رجوع هذه القراءة نفسها لتغذية التجربة الدينيَّة، قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات ٥١: ٢٠-٢١).

فلفظ "آيات" يطلق في القرآن نفسه على الآيات القرآنيَّة، وعلى الآيات الكونيَّة ﴿وَفِي الأَرْضِ﴾، وعلى الآيات النفسيَّة والإنسانيَّة ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ﴾، الآيات الخارجيَّة المحيطة بنا والآيات الداخليَّة في قرارة قلوبنا ونفوسنا، وفيما بيننا كبشر، فالإنسان في حدِّ ذاته آية عظمى. إنَّ مهمَّة الآيات القرآنيَّة هي فتح أعيننا لرؤية الآيات في كلِّ مكان والحوار معها واكتناه معناها. بمعنى آخر رؤية الله بعين القلب في كلِّ معنى أو شيء، كما في القولة الشهيرة المنسوبة إلى الإمام علي: "ما رأيتُ شيئًا إلاَّ ورأيتُ اللّه قبله ومعه وبعده". مفهوم الآية مرتبط بمفهوم الوحي بمعنى الإشارة الخفيَّة التي تدلُّ على المعنى ولا تستنفده، فهي حركة نحو المعنى المتجدِّد. فالآيات القرآنيَّة لا تدعو لذاتها بل لتجاوزها بالانفتاح على كلِّ الآيات وعلى كلِّ الظواهر والتجلِّيات، فالمؤمن الحقُّ ليس كُتُبيًّا حرفيًّا بل قارئًا كونيًّا وعالمًا بطبائع النفوس. من هنا تتموقع القراءة القرآنيَّة ضمن إطار رحب من المعرفة الإنسانيَّة تشمل كلَّ شيء وتحاور كلَّ شيء وتتغذَّى روحيًّا من كلِّ شيء. وبالتالي لا يمكن فصل التفسير القرآنيِّ عن التفسير الكونيِّ والوجوديِّ.

هذا التكامل المعرفيُّ والعرفانيُّ نجده في صلاة الإنسان الكامل الممثَّل رمزيًّا في نبيِّ الله داوود، خليفة الله، (ص ٣٨: ٢٦)، في الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ (سبأ ٣٤: ١٠). هذه الصلاة التي يتوحَّد فيها الإنسان الكامل مع الجبال والطيور ويلين معها الحديد، لهي خير صورة لحضور المؤمن في الكون. فبالنسبة للمسلم، القرآن، كما أشرت، إلهيُّ المصدر وليس إلهًا ولا مطلقًا، وأفهامنا تظلُّ نسبيَّة ومحدودة، ولأنَّ النصَّ مخلوق في التاريخ فهو جزء من كلمات الله اللامتناهية والمتكاملة والمتناغمة فيما بينها. كما في الآيات: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف ١٨: ١٠٩). ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن

شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان ٣١: ٢٧). كلمات الله لا يمكن أن توضع في علبة ذهبيَّة أو بين دفَّتَي كتاب، إنَّها تدفُّق الحياة ذاتها الذي لا يُحدُّ ولا يُسدُّ. بما في ذلك الكلمات القرآنيَّة، فلا يمكن مطابقتها والكلمات الحرفيَّة للكتاب، بل هي نَفَس مستمرٌّ ومتجدِّد في نفوس المؤمنين وفي حركة التاريخ.

هـ- التراتب القِيَميّ

على الرغم من أنَّه لا يمكن فصل القراءة النسبيَّة في موضوعيَّتها عن ذاتيَّة القارئ وخبرته الخاصَّة وانتظاراته من النصّ، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ النصَّ "إمّعة عديم الشخصيَّة"، فهو "حمّال ذو أوجه" ولكنَّه ليس حمّالاً لكلِّ الأوجه أو لأيِّ وجهٍ كان. فللنصِّ حدٌّ أدنى من الشخصيَّة والهويَّة، النصوص ليست مجرَّد مرايا تعكس أفكارنا، بل هي أقرب إلى المصابيح التي قد تتلوَّن أنوارها بألوان ملابسنا ولكنَّها تظلُّ حقيقة موضوعيَّة مستقلَّة عن كياننا وإن تفاعلت بقوَّة مع عوالم أفكارنا.

مفتاح القراءة القيميَّة هو معرفة سلَّم القيم داخل النصّ، فللقيم بنية هرميَّة لها أولويّاتها ومقتضياتها، وهي بمثابة "شخصيَّة" النصّ. ففوضى القيم ليست أقلَّ خطورة من عدم الفصل بين القيم وأشكالها التطبيقيَّة التاريخيَّة. هذه الرؤية التكامليَّة البنيويَّة للنصِّ هي الضمانة الثانية لتجنُّب القراءة المجتزأة المفروضة عليه انطلاقاً من بعض أجزائه أو من خارجه. فما هي القيمة المحوريَّة للقرآن؟ إنَّها الرحمة حسب منطوق ومفهوم هاتَين الآيتَين:

﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، قُل لِّلَّـهِ، كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام ٦: ١٢).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء ٢١: ١٠٧).

في الآية الأولى نجد الالتزام الوحيد الذي ألزم به الله نفسه في كتابه العزيز وهو الرحمة، الرحمة هي جوهر الأخلاق الإلهيَّة بلا منازع، والقيمة التي ينبغي أن نفهم من خلالها المراد الإلهيّ في جميع أشكاله وتجلِّياته بلا استثناء. وهذا يتجلّى أيضًا في كون إسم "الرحمن" هو الإسم الإلهيّ الوحيد المكافئ للاسم العلَم

"الله" الذي يشير إلى سرِّ الغيب، ﴿قُلِ ادْعُواْ اللَّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ﴾ (الإسراء ١٧: ١١٠).

أمّا الآية الثانية فهي تعني أنَّ جوهر الرسالة المحمَّديَّة هو الرحمة، فهي القيمة المركزيَّة التي تدور حولها بقيَّة القيم. فلا يمكن والحال هذه تبني المواقف المتطرِّفة التي تقول مثلا إنَّ آية غير محدَّدة في سورة التوبة سُمِّيت بـ"آية السيف" قد نسخت كلَّ الآيات التي تتحدَّث عن الرحمة والحوار والسلام، وهو أمر يخالف أبسط قواعد القراءة الجدِّيَّة المنطقيَّة[٢١].

و- التفكير في إطار كونيّ

لقد سبقت الإشارة إلى أهمِّيَّة القصص القرآني كجزء من صميم الخطاب وليس مجرَّد حاشية تزيينيَّة. إعادة الاعتبار لهذا الجانب يقتضي بالضرورة إعادة الاعتبار للتراث الكتابيِّ، بتجاوز القطيعة بين التراثات النصِّيَّة لليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، والتي أسهمت في إحداثها نظريَّة "التحريف" المعنويِّ والنصِّيِّ التي وُلدت في أجواء الجدل الدينيِّ، فسادت نظرة استعلائيَّة من قِبل المسلمين إزاء النصوص الدينيَّة السابقة للقرآن، بل ونجد نظرة استعلائيَّة مقابلة من الجانب الآخر للقرآن وأهله. هذا الإقصاء المتبادل لا بدَّ أن يزول لنجد سبيلاً للحوار بين التراثات ودراسات النصوص الدينيَّة القديمة والميثولوجيّات عمومًا. هذه القطيعة لا نجد لها أثرًا في النصِّ القرآنيِّ نفسه ولا في كتب التفسير الأولى، أنظر على سبيل المثال هذه الآيات:

---

[٢١] لا يوجد اتِّفاق على تحديد ما يُسمّى بـ"آية السيف"، فهي آية من السورة التاسعة، التوبة أو براءة، وهناك على الأقلِّ أربعة أقوال فيها: الآية ٥ أو ٢٩ أو ٣٦ أو ٤١. من العجيب أنَّ سامي الذيب أبو ساحليَّة في ترجمته للقرآن إلى الفرنسيَّة مرتَّبًا حسب النزول، قد وضع في هامش كلِّ الآيات الدالَّة على معاني السلام والحوار والتعايش، وهي كثيرة جدًّا، أنَّها "آيات منسوخة" معتبرًا نظريَّة "آية السيف" مرجعه في هذا الصدد، وهو موقف جداليٌّ واضح.

S. A. ABU-SAHLIEH, (2008), *Le Coran*: texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, Vevey, Aire.

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ، يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّـهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ، فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا، وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ. وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ، فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ، وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ، وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ. وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فِيهِ، وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ، فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ، لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا، وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ، فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ، إِلَى اللَّـهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة ٥: ٤٤-٤٨)، التسطير مضاف.

فهذه الآيات تصف التوراة، كتاب اليهود، والإنجيل، كتاب المسيحيِّين، بأنَّهما ﴿هُدًى وَنُورٌ﴾، وهي من أوصاف القرآن نفسه، وتدعو أتباع الديانتَين إلى أن يعيشوا القيم الموجودة في كتبهم، وهي دعوة نادرة بين الأديان التي غالبًا ما تدعو لنفسها بإقصاء غيرها. كما تصف القرآن بأنَّه نزل ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾، والهيمنة هنا هي هيمنة تفسيريَّة بمعنى أنَّ المرجعيَّة التفسيريَّة قرآنيَّة، فالكتب السابقة ينبغي أن تُقرأ على ضوء القرآن بالنسبة للمسلمين، وهذا الفهم يتناسب مع التصديق، ولا يمكن الجمع بين التصديق والقول بالتحريف ودعوى فقدان المصداقيَّة التي راجت في الأدبيّات الجداليَّة. كما تجدر الإشارة إلى أنَّ كتب التفسير الأولى، كتفسير ابن جرير الطبري (ت. ٣١٠/٩٢٣) وغيره، تعطي مساحة واسعة لما عرف بـــ"الإسرائيليّات" أي الأخبار التي مأتاها التراث الكتابيُّ والتلموديُّ والمدراشيّ. وهو تراث جرى تهميشه بالتدريج في الفكر الإسلاميّ.

التفكير من منطلق عالميٍّ حقيقيٍّ، حتّى لا يكون الإسلام دعوة محلِّيَّة تدَّعي لنفسها العالميَّة، يتطلَّب الانفتاح على التراث الإنسانيِّ كافَّة، وبصفة خاصَّة إستعادة مكانة التراث الكتابيِّ وتفعيله تفسيريًّا بأسلوب جديد في حوار عميق مع العلوم الإنسانيَّة والتاريخيَّة واللسانيَّة ومناهجها المطبَّقة على النصوص الكتابيَّة[٢٢]. إنَّ التفسير رؤية كونيَّة، فنحن نفسِّر الكون والنصَّ جزء منه، ممّا يقتضي وحدة المعرفة الإنسانيَّة وتساندها داخل الفرد وداخل الجماعة المعرفيَّة وبين الجماعات المتنوِّعة، بالاعتماد على مفهوم "تراث الإنسانيَّة" وعلى "الخير العامِّ" الذي يضمُّ خيرات السماء وخيرات الأرض.

---

[٢٢] ظهرت مؤخَّرًا دراسات هامَّة تربط بين العلوم الإنسانيَّة والدراسات الكتابيَّة من ناحية والدراسات القرآنيَّة من ناحية ثانية، أنظر على سبيل المثال:

A. NEUWIRTH, N. SINAI, M. MARX, (ed.s) (2009), *The Qur'an in Context*: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu. Leiden, Brill.

G. S. REYNOLDS, (ed.) (2007), *The Qur'an in Its Historical Context*, Routledge.

G. S. REYNOLDS, (2010), *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, Routledge.

M. CUYPERS, (2007), *Le Festin* : Une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Lethielleux.

وباللغة العربيَّة أنظر مثلاً: حُسن عبود، **السيِّدة مريم في القرآن الكريم، قراءة أدبيَّة**، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٠.

القرآنُ بين اللفظِ والمعنى في نصِّ محمَّد أركون

د. نايلة أبي نادر[1]

مقدِّمة

إنَّ البحث في العلاقة التي تربط بالإجمال بين أيِّ لفظ والمعنى الذي يحمله أو يوحي به مسألة في غاية الدقَّة، يحكمها الكثير من القواعد والنظم، إنطلاقًا من البنية اللغويَّة للنصِّ والشروط المتوفِّرة للتأويل والأطر الاجتماعيَّة للمعرفة، وكيفيَّة تلقِّي النصِّ والتفاعل مع مضمونه وغير ذلك من الأمور المنهجيَّة التي تطرحها بقوَّة اللسانيَّات الحديثة وعلم الاجتماع المعرفيِّ وعلم النفس التاريخيِّ والأنتروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافيَّة وغيرها من العلوم والمناهج التي تطوَّرت في الغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

بين الوحي والتاريخ، بين المثال الأعلى والتطبيق، تنساب فصول وفصول من الاجتهادات والقراءات المتعدِّدة، وتتراكم مسافات من الفهم وسوء الفهم، والتقدير والتكفير، ملأت ولا تزال صفحات من تاريخ الفكر، أيِّ فكر. بين الكلمات والأشياء تُحبك علاقات عدَّة أسَّست كلٌّ واحدة لنفسها مسارًا خاصًّا لا تخلو محطّاته من الجدل والنقاش والأخذ والردّ. كذلك، بين اللفظ والمعنى تندرج جدليَّة محوريَّة طبعت بصماتُها القسم الأكبر من إنتاج الفكر الإسلاميِّ عبر التاريخ على تعدُّد علومه وفروعه. من هنا، نجد أنَّ مسألة تداخل العلاقة بين اللغة والفكر قد شغلت العديد من المفكِّرين الذين توقَّفوا عند التفاعل المبدع والمستمرِّ بينهما، من جهة، وبين كلٍّ منهما والتاريخ الذي يتجلّى في الممارسة الوجوديَّة اليوميَّة للبشر في صلب المجتمع.

لم يكن محمَّد أركون في اشتغاله على نصوص التراث الإسلاميِّ أو على القرآن مباشرة بعيدًا عن هذه الجدليَّة، بل لقد كانت من صلب اهتماماته. لم يعتبر أنَّ مسألة الاجتهاد امتياز يحتكره الفقهاء، وهي ليست حقًّا حصريًّا تمتلكه فئة من

---

[1] أستاذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيَّة.

دون سواها، أي الأئمَّة المجتهدون الذين أسَّسوا المذاهب الكبرى اللاهوتيَّة والقانونيَّة، ثمَّ ثبَّتوا المدوَّنات النصيَّة والعقائد الإيمانيَّة. لقد بلور هؤلاء منهجيَّة معياريَّة ضروريَّة في سبيل استنباط الأحكام بدقَّة من النصوص المقدَّسة في القرآن والحديث، راسمين بذلك حدود وشروط ممارسة الاجتهاد.

يرى أركون أنَّ الاجتهاد تعريفًا هو "فعل من أفعال الفكر النظريّ الموجَّه نحو المعرفة. إنَّه البحث عن الأسس الإلهيَّة والمعرفيَّة من أجل تبرير الأحكام الشرعيَّة. وهو بهذا المعنى يشكِّل ممارسة مشتركة لدى كلّ المؤمنين الذين يقفون وجهًا لوجه أمام الكتاب الموحى"[٢].

لم يشأ الاحتفاظ بهذا المعنى التقليديّ، بل حاول أن يُخضع مختلف التركيبات اللاهوتيَّة الإسلاميَّة من تفسير وفقه وحديث وعلم كلام، إلخ، للبحث التاريخيّ. إنطلق من مبدأ أنَّه يجب التوقُّف جدِّيًا وموضوعيًّا عند غرور الفقهاء وتبجُّحهم حين ادَّعوا بأنَّهم "قادرون على التَماس المباشر بكلام الله وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا، ثمَّ توضيحها وبلورتها في القانون الدينيّ، ومن ثمَّ تثبيت القانون الالهيّ أو المؤلَّه الخاصّ بالأحكام الشرعيَّة التي ينبغي أن تتحكَّم أبديًّا بكلّ تصرُّف أو كلّ تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله"[٣].

الاجتهاد بالنسبة إليه لا يمكن أن يُحدَّد بمجرَّد تمرينات ذهنيَّة أو تقنيّات تعاطٍ مع مسائل لاهوتيَّة ومنهجيَّة تجريديَّة لا علاقة لها بحاجيّات الدولة وإكراهات المجتمع. كرَّس جهدًا كبيرًا من حراكه البحثيّ من أجل التقاط مختلف أنماط "الانحراف الإيديولوجيّ" الذي حدث في ظروف متعدِّدة لدى أكثر من مجتهد. إنهمَّ فعلاً بالكشف قدر المستطاع عما يسمِّيه بـ"الانحرافات الإيديولوجيَّة" التي يُخفيها الاجتهاد باعتبار أنَّه يمثِّل "احتكاكًا مباشرًا للروح البشريَّة مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائيَّة والمعاني المؤسَّسة التي ينبغي أن تضيء

---

[٢] محمَّد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ**، ط ١، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١، ص ١٠٦.

[٣] المصدر السابق، ص ١٦.

القانون الدينيّ وتضمن شرعيَّة ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كلّ وجودهم الأرضيّ"[٤].

لذلك نجده يصف محاولة التجرُّؤ والإقدام على زحزحة شروط الاجتهاد النظريَّة وحدوده المرسَّمة منذ زمن بــ"العمليَّة المرعبة". لقد حاول من خلال ما قام به طيلة أربعين عامًا من مساره الفكريّ أن يفتح حدود الاجتهاد، ويوسِّع المجال القانونيّ-اللاهوتيّ لكي يُدخل إليه التساؤلات الجذريَّة الخاصَّة بنقد العقل الإسلاميّ المرتكز على أسس علوم الإنسان والمجتمع واللغة.

سعى محمَّد أركون باختصار إلى تجديد الاجتهاد من خلال ثلاثة أمور:

- زعزعة الحقائق الأكثر شعبيَّة وإلفة.
- تصحيح العادات الأكثر رسوخًا.
- مراجعة العقائد الأكثر قدمًا.

يرى بوضوح أنَّ "الاجتهاد هو عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها. وقد مثَّل من خلال المفكِّرين المسلمين طيلة القرون الهجريَّة الثلاثة الأولى حيويَّة خلاَّقة لحقل فكري كبير ولثقافة ونظام معرفيّ مؤسِّس لنظام سياسيّ واجتماعيّ وقانونيّ محدَّد ومعروف. ومن الطبيعيّ، بل والضروريُّ والعاجل، أن نعود اليوم إلى كلّ هذه المجالات والميادين فنعبرها من جديد من أجل بلورة تيولوجيا-إناسيَّة-منطقيَّة متصوَّرة على أساس أنَّها جهد متواصل لتحرير الوضع البشريّ، لا ينفكُّ يغتني ويتَّسع"[٥].

إنطلاقًا ممّا تقدَّم، سندخل في صلب موضوع البحث ألا وهو محاولة فهم العلاقة الكامنة بين اللفظ والمعنى في النصّ القرآنيّ كما بلورها أركون متوقِّفين عند مصطلحَين اثنين: الوحي والكلالة.

الأوَّل ينتمي إلى دائرة العبادات، أو الدين في منحاه النظريّ، أمَّا الثاني فينتمي إلى دائرة المعاملات، أو الدين في منحاه التطبيقيّ. بتعبير آخر، حاولت أن أسلِّط الضوء على لفظَين وردا في القرآن، واحد يخصُّ الدين والآخر الدنيا، لكي أبيِّن

[٤] المصدر السابق، ص ١٥.

[٥] المصدر السابق، ص ١٠٧.

كيفيَّة مقاربة أركون للمعنى الكامن خلفهما، مبرزة الجديد الذي جاء به، أو بالأحرى الفرق بين قراءته والقراءة الإسلاميَّة التقليديَّة السائدة .

لكن قبل ذلك، اخترت أن أذكر بعضًا من أقوال أركون التي من شأنها أن تمهِّد الطريق لموضوع بحثي هذا، ظنًّا منّي أنَّها تشكِّل خير تقديم موجز للمسار الفكريّ والمنهجيَّة التي وجَّهت هذا العَلَم الإسلاميَّ الذي، كلَّما أعدنا قراءة ما كتب، كلَّما سلَّطنا المزيد من الضوء على مفاصل فكره المتعدِّدة.

- "من بين كلّ لحظات انبثاق الحقيقة، فإنَّ أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأوَّليَّة والمقصديَّة هي تلك التي ينفخ فيها اللوغوس النبويُّ الديناميكيَّة والحيويَّة في فئة اجتماعيَّة محدودة ويخصِّص لها قدَرًا جديدًا. إنَّ الأديان المؤسَّسة على هذه اللحظات المتميِّزة تحتكر السيطرة على الكائن الحقّ والقول الحقّ والممارسة الصحيحة وعلى كلّ مستويات تظاهرات الوجود البشريّ"[6].
- "إنَّ القبض على كلّ حقيقة ومسارها ضمن الوجود البشريّ يعتمد على اتِّخاذ قرار فلسفيّ بشأن المعنى الحرفيّ والمعنى المجازيّ. كانت الممارسة العامَّة الشائعة قد أعطت الأولويَّة للمعنى الأوَّل. ولم يكن المعنى الثاني يعتبر إلاّ بمثابة تزيين للواقع الذي تعبِّر عنه بشكل مباشر الكلمات المستخدمة بمعناها الحرفيّ الأوَّليّ. (...) في الواقع، إنَّه لا شيء يسمح بالتأكيد نظريًّا على أولويَّة المعنى الحرفيّ على المعنى المجازيّ. وإنَّما نلاحظ على العكس أنَّ الأسطورة تأتي من الناحية الزمنيَّة في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر، وأنَّها فوق التصوُّر ومرتبطة دائمًا بأنطولوجيا معيَّنة، وأنَّها تعبِّر عن ذاتها بواسطة المجازات والرموز لكي تتحكَّم فيما بعد بأنماط تعبير كلّ أولئك الذين دمجوها أو تمثَّلوها في ثقافتهم"[7].

---

[6] محمَّد أركون، **تاريخيَّة الفكر الإسلاميّ**، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ١٩٨٦، ص ٣٩.

[7] المصدر السابق، ص ٤١.

- "مهما تكن صلاحيَّة أو صحَّة هذه الحقيقة الدينيَّة كبيرة ومهما تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان ضخمة وواسعة، فإنَّها تبقى مع ذلك خاضعة للتاريخيَّة".
- "إنَّ القرآن كما الأناجيل ليس إلاّ مجازات عالية تتكلَّم عن الوضع البشريّ. إنَّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا. وأمّا الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس بإمكانيَّة تحويل هذه التعابير المجازيَّة إلى قانون شغّال وفعّال ومبادئ محدَّدة تطبَّق على كلِّ الحالات وفي كلِّ الظروف"[٨].
- "هناك سياسة متعمَّدة تهدف إلى طمس أو سحق الأطر الاجتماعيَّة المعرفيَّة الداعمة للفكر النقديّ. وهي التي تؤدِّي إلى الهيمنة المطلقة لما كنتُ قد دعوته سابقًا "الجهل المؤسَّس أو المؤسَّساتيّ"[٩]، وأقصد به الجهل المرسَّخ مؤسَّساتيًّا في المجتمع من قِبل مؤسَّسة التعليم والإعلام ومختلف المؤسَّسات الدينيَّة. هذا الجهل معمَّم على جميع فئات المجتمع وهو الذي يمنع انبثاق الفهم العلميِّ المستنير للدين. لا يمكن أن تتحدَّث عن الدين بشكل علميٍّ أو تاريخيٍّ مسؤول في أيِّ مجتمع عربيٍّ أو إسلاميٍّ، فكيف يمكن أن يحصل تحرير فكريٍّ إذن؟"

١. الوحي

ينقسم البحث في هذه النقطة الأولى إلى قسمَين: الأوّل نطرح فيه تحديد الوحي كما يفهمه الفكر الإسلاميُّ انطلاقًا ممّا يعرضه أركون من نصوص في هذا الخصوص. أمّا في القسم الثاني، فسوف نتوقَّف عند القراءة الأركونيَّة للفظ الوحي، وكيفيَّة فهمه وتحديده ومن ثمَّ التعاطي معه من زاوية المفكر النقديِّ والمؤرِّخ المنفتح على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع واللغة.

---

[٨] المصدر السابق، ص ٢٩٩.

[٩] محمَّد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديَّة**، ط ١،بيروت، دار الساقي، ٢٠١١، ص ٣٨٤.

أ- الوحي في المفهوم الإسلاميّ التقليديّ

إخترت أن أبدأ البحث في لفظ الوحي بالتوقُّف عند بعض الآيات القرآنيَّة التي أوردها محمَّد أركون مرارًا في سياق تفكيكه للخطاب القرآنيّ، بغية المزيد من فهمه وتسليط الضوء على المعنى الذي ينجلي فيه. لقد وجدت أنَّه حط الرحال عند الآيات الأربع التالية:

﴿وما كان لبشر أن يكلِّمه الله إلاّ وحيًا أو من وراء حجاب أو يُرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنَّه عليٌّ حكيم﴾ (الشورى ٤٢: ٥١).

﴿وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا ما كنتَ تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورًا نُهدي به من نشاء من عبادنا وإنَّك لتَهديه إلى صراط مستقيم﴾ (الشورى ٤٢: ٥١).

(والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحقُ مصدّقًا لما بين يديه إنَّ الله بعباده لخبيرٌ بصيرٌ) (فاطر ٣٥: ٣١).

﴿ذلك ممّا أوحى إليك ربّك من الحكمة﴾ (الإسراء ١٧: ٣٩).

يلحظ أركون أنَّ المكانة اللاهوتيَّة للوحي في حياة المؤمنين التوحيديِّين تحظى بقيمة رفيعة على مدى قرون، فهو بمثابة المصدر الأعلى والنهائيّ لحياتهم. كما أنَّ الوحي شكَّل موضوعًا مفجِّرًا للمناقشات والتفسيرات، كما للحروب وأعمال العنف الأكثر ضراوة. يتوقَّف عند مناقشات حامية ونزاع خاصٍّ شهده تاريخ الفكر الإسلاميّ حول تحديد الوحي إبّان حكم المعتزلة، مع الخليفة المأمون، عندما حاول أن يفرض رسميًّا نظريَّة خلق القرآن، أي اعتبار أنَّ كلام الله في القرآن، كلام مخلوق. إحتدم الصراع إلى أن أدّى الأمر إلى ما يُعرف بمحنة ابن حنبل صاحب المبدأ الشهير: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". إنتهت المسألة مع مجيء الخليفة القادر وقضى بتحريم هذه النظريَّة واعتبارها خارجة على القانون وهدر دماء معتنقيها. هذا الأمر الذي قد أغلق برأي أركون" المناقشة حول مسألة مفتاحيَّة وأساسيَّة بالنسبة للحياة الدينيَّة والفكر الدينيّ في مجتمعات عديدة جدًّا من مجتمعات العالم". ويضيف قائلاً: "أنا لا أعرف أيَّ مفكرٍ مسلم يجرؤ على إعادة فتح هذه

المناقشة التي كانت قد أُغلقت قبل ألف سنة تقريبًا بقرار سياسيّ"[10]. لقد تمَّ إدخال مسألة التفكير في الوحي من هذه الزاوية المعرفيَّة النقديَّة، إلى حيِّز المستحيل التفكير فيه داخل التراث الإسلاميّ.

يرى أركون أنَّ التصوُّر الإسلاميَّ لمفهوم الوحي قريب من التنزيل، أي الهبوط من فوق إلى تحت. ويلفت إلى وجود مجاز مركزيٍّ وأساسيٍّ يبني العلاقة العموديَّة التي تربط الإنسان بالله وتدعوه إلى الارتفاع نحوه، إلى التعالي. كذلك هناك معنى ثان يتحدَّث عنه القرآن يفيد فعل الظاهرة ذاتها التي وجَّهها الله إلى الأنبياء. فلفظُ تنزيل يشير أيضًا إلى موضوع الوحي ومادَّته.

يحدِّد المفسِّرون الوحي بأنَّه "إلهام يتجلَّى إمّا على صورة إيحاء يثيره الله في روح إنسان ما من أجل أن يتيح له القبض على جوهر الرسالة الإلهيَّة، وإمّا على هيئة عبارة لفظيَّة متلبِّسة بلغة بشريَّة وموصَلة إلى الأنبياء إمّا بواسطة ملك من الملائكة وإمّا مباشرة"[11].

لذا فإنَّ لفظ روح الوارد في الآية (٥٢) من سورة الشورى يفيد حرفيًّا نفث الحياة. إعتبر المفسِّرون أنَّ هذا اللفظ يعني الروح المنقولة والمحمولة من قبل الوحي، أو الملاك جبرائيل حامل هذا الوحي.

من هنا يرى أركون أنَّه من الصعب القيام بترجمة مفردات القرآن وصياغاته، ونقلها إلى لغات حديثة ومعلمنة، منزوعٍ عنها غلاف التقديس، وبعيدة عن أنظمة الدلالات الحافَّة التي تخصُّ الخطاب الدينيَّ في اللغات السامية. لذا نجده يرفض ترجمة هذا اللفظ المفتاحيِّ: الوحي، وحافظ عليه في كتاباته باللغة الأجنبيَّة.

يلخِّص أركون المبادئ الإسلاميَّة الرئيسة المتعلِّقة بالوحي في ستِّ مسلَّمات، وهي مشتركة لدى جميع المسلمين، أُوجزها في خمس نقاط متتالية:

---

[10] محمَّد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١، ص ١٢.

[11] محمَّد أركون، **الفكر الإسلاميّ، نقد واجتهاد**، ط ٥، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٩، ص ٧٩.

- إنَّ آخر تجلٍّ للوحي عبر النبيِّ محمَّد بيَّن فيه الله كلماته بلغته الخاصَّة: نحوًا، وبلاغة، ومعجمًا لفظيًّا. إنحصرت مهمَّة النبيِّ/الرسول في التلفُّظ بالخطاب الموحى كجزء من كلام الله الأزليِّ، اللانهائيِّ، غير المخلوق.
- إنَّ الوحي القرآنيَّ يُكمِّل الوحي السابق، ويصحِّح التحريف الذي لحق بالتوراة والأناجيل. إنَّه يجيب على كلِّ الأسئلة، ويقدِّم كلَّ التعليمات والمعايير التي يحتاجها البشر لتدبير حياتهم الأرضيَّة ضمن منظور الحياة الأبديَّة.
- لا يستنفد الوحي كلمة الله بمجملها. إنَّ الوحي ككلٍّ محفوظ في أمِّ الكتاب، أو في اللوح المحفوظ، أي في الكتاب السماويِّ بالمفهوم المطلق للكلمة.
- إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة بين دفَّتي كتاب يُدعى المصحف نتج عن عمليَّة بدأت أيّام النبيِّ وأُنجزت في خلافة عثمان بن عفان. بالتالي، فإنَّ مصحف عثمان هو النسخة الكاملة والصحيحة للوحي.
- يمثِّل الوحي القرآنيُّ شرع الله الذي يجب اتِّباعه بحذافيره. إنَّه يرفع المخلوق البشريَّ إلى مستوى الكرامة الشخصيَّة عندما وضع بين يديه وديعة الوحي. يجب بالتالي أن يتمَّ اشتقاق الأحكام السياسيَّة، والأخلاقيَّة، والقانونيَّة من الشرع الإلهيِّ بالاجتهاد الذي يقوم به العلماء. لا يجوز لأيِّ كائن بشريٍّ أن يغيِّر النظام السياسيَّ والاجتماعيَّ المبنيَّ على هذه الأحكام[١٢].

يعتبر المسلمون أنَّ الآيات المعبَّر عنها باللغة العربيَّة تمثِّل الكلام الأصليَّ والتركيب النحويَّ والصرفيَّ لله، وهو يتحدَّث عن كلِّ أنماط المخلوقات والأشياء المتجذِّرة أنطولوجيًّا في المبادرة الخلّاقة لله. إنَّ سورة العلق توحي بالموضوعات الكبرى للوحي ولكيفيَّة التركيبة اللغويَّة لخطابه. يظهر الله بصورة الذات الفاعلة، هو الذي ينظِّم نحويًّا وبلاغيًّا ومعنويًّا الخطاب كلَّه. أمّا دور الوحي فيكمن في أن يقود الإنسان ويهديه إلى الصراط المستقيم الذي يوصل إلى النجاة في الآخرة. أمّا الذين رفضوا الوحي، ووقعوا في التمرُّد والعصيان، فقد تمَّ التوجُّه إليهم بضمير الغائب لكي يعوا مكانتهم، ويروا

---

[١٢] لمزيد من التفصيل، أنظر: القرآن، **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيِّ**، ص١٩–٢٠.

مصيرهم المحتوم. فالإنسان أصبح ذاتًا مفكِّرة ومسؤولة على الصعيدَين الأخلاقيِّ والشرعيِّ. إنَّه مسؤول عن كلِّ فكرة، وكلِّ عمل يقوم به.

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الوحي لا ينفصل عن الوظيفة النبويَّة، فهو ليس مجرَّد كلام معياريٍّ نزل من السماء لإجبار البشر على عيش وتكرار طقوس الطاعة عينها، إلى ما لا نهاية. إنَّه يقترح بالإضافة إلى ذلك معنى للوجود. هذا المعنى قابل للمراجعة والتأويل ضمن إطار الميثاق الحرِّ بين الله والإنسان.

هناك علامة منهجيَّة طبعت مسار البحث الأركونيِّ في الفكر الإسلاميِّ تكمن في التوقُّف عند عرض المنحى التقليديِّ أو الرؤية الكلاسيكيَّة لأيِّ موضوع يودُّ مقاربته، ومن ثمَّ يعود فيطرح ما توصَّل إليه نتيجة جهود بذلها على مرِّ السنين، وخبرة غنيَّة مكَّنته من أن يرفع سقف الممارسة النقديَّة في حقل الفكر الدينيِّ. لذا، فبعد أن أوجزت أبرز ما أورده أركون حول كيفيَّة فهم الوحي من المنظور الدينيِّ التقليديِّ، أتوقَّف في ما يلي عند ركائز المقاربة الأركونيَّة لهذا الأفهوم الأساس، عنيت به الوحي.

ب- الوحي في مفهوم أركون

يرى محمَّد أركون أنَّ هناك ذرى ثلاث تبرز تجلِّي الكينونة وتشكيل المعنى، وهي: الله، الإنسان، المنطق. وهو يقصد بالمنطق هنا الفكر واللغة في آن معًا. واللغة في نظره "هي الأداة والمكان الذي يحقِّق فيه الإنسان كلَّ ما يستطيع أن يقوله ويعيشه بالقياس إلى الله، أو مع ذاته، أو مع العالم الموضوعيِّ الخارجيِّ. فالوحي، الذي يمثِّل كلام الله، هو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي. وهو يُقدِّم نفسه بشكل صريح لكي يُفهم من قِبل الناس ويُجسِّد في حياتهم الواقعيَّة بصفته تلك"[١٣].

---

[١٣] محمَّد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميِّ**، ص ٩٩.

يمكن أن نفهم إذًا من خلال ما تقدَّم به مفكِّرنا أنَّ الوحي في بُعده المتعالي غنيٌّ جدًّا بالمعاني التي لا يمكن سبرها بشكل نهائيٍّ، لأنَّها متعالية، من الصعب ضبطها وكشف كلِّ أبعادها. أمّا الوحي، في بعده اللغويِّ الذي يتجلّى في كتاب، فهو قابل للفهم والتجسيد في حياة كلِّ مؤمن. من هنا، يمكن التعاطي معه كخطاب لغويٍّ "تتراكم فيه كلُّ المشاكل المعتادة للغة والأبعاد الفوق لغويَّة (métalinguistique) للتلاوة الشعائريَّة والشحنة التقديسيَّة والتصرُّفات العباديَّة الطقوسيَّة والجوهر الروحيِّ والحضور الإلهيِّ..."[١٤].

يضيء مفكِّرنا في هذا المجال على أمر هامٍّ لكي يميِّز بين نوعَين من التعاطي مع الوحي. إنَّه يقارن بين تواصل المؤمن البسيط مع معطى الوحي، وبين تواصل الفقيه، فيرى أنَّ التجربة هي عينها، والهدفَ واحد، لكنَّ كيفيَّة تبلور هذه التجربة وبلوغ الهدف يختلفان. فالإثنان عندما يستسلمان لما سمّاه بالأبعاد "الفوق لغويَّة" للتلاوة، أي للبعد الروحيِّ الذي يدفع بالمرء نحو التحليق عاليًا مع كلِّ تلاوة أو شعيرة عباديَّة، فهما، أي المؤمن والفقيه، يدخلان في حال انفعال يتحوّل معها خطاب الوحي إلى "عالم إلهيٍّ مألوف" و"سهل البلوغ" مباشرة. فيتحوّل القانون الدينيُّ إلى "طريق مستقيم" يؤدِّي بسالكيه إلى "التجسيد الكامل للقرب من الله" ، كما يتحوّل المؤمن بعدذاك إلى "وليِّ الله". من هنا يأتي الجمع بين المؤمن البسيط والفقيه، لأنَّهما يعيشان تجربة واحدة هي: الطاعة لله والسير نحو النجاة في الآخرة.

لم يشأ أركون أن يتوقَّف فقط عند التصوُّر الإسلاميِّ للوحي، أراد أن يتَّجه نحو علم اللاهوت المقارن للوحي، أو التيولوجيا المقارنة، ليكتشف أنَّ اليهود والمسلمين يتَّفقون معًا على أنَّ الله يوحي إرادته المقدَّسة، بما فيها من أوامر ووصايا عن طريق أنبياء يصطفيهم لهذا الغرض. ويشير إلى أنَّ هناك فارقًا بينهما يكمن في أنَّ المسلمين يعترفون بأنبياء إسرائيل جميعًا، بينما يرفض اليهود الاعتراف بنبوَّة محمَّد. إنَّ الاتِّفاق على هذا المعنى للفظ الوحي لا ينطبق، برأيه، على المسيحيِّين الذين يختلفون بشكل جذريٍّ عن موقف كلٍّ من اليهود والمسلمين. يعتبر

---

[١٤] المصدر السابق، ص ١٠٠.

المسيحيُّون أنَّ يسوع المسيح كلمة الله الذي تجسَّد في صورة إنسان. إنَّه الإله الذي صار جسدًا، وابن الله الذي سكن بين البشر فأصبح واحدًا منهم، لكي ينقل إليهم مباشرة الكلمة الإلهيَّة من دون وساطة ملاك ولا نبيّ. من هنا، نجد أنَّ الأناجيل، إنطلاقًا من التصوُّر المسيحيّ، هي عبارة عمّا سمعه الحواريُّون وتمكَّنوا من تذكُّره من أقوال وتعليم ابن الله الذي تكلَّم باسم الآب، أي باسم الله.

يطرح أركون في هذا السياق السؤال التالي: "هل يقبل علم اللاهوت المسيحيّ بالقول إنَّ خطاب يسوع المسيح في اللغة الآراميَّة (وليس الإغريقيَّة، هذا مهمّ)، وفي مكان وزمان محدَّدَين تمامًا (أي فلسطين)، هو بالنسبة لله الآب، كما الخطاب القرآنيُّ المنقول في اللغة العربيَّة من قِبل محمَّد بالنسبة لأمّ الكتاب المحفوظ لدى الله المتعالي؟"[١٥].

نلحظ هنا الهمَّ المعرفيَّ الأركونيَّ الذي يرفض مقاربة الوحي من زاوية أحاديَّة الجانب. إنَّه يصبو دائمًا إلى فتح الحدود بين العلوم كما بين الأديان، وهو ما يميِّز فعلاً أعماله النقديَّة التي تهدف دائمًا إلى مقاربة الحقيقة من وجهات ومسارات متعدِّدة، اعترافًا منه بغناها وتفوُّقها.

يتوقَّع أركون لهذا النمط من الطرح المقارن أن يثير الاعتراضات، لأنَّ المسيحيِّين، كما اليهود والمسلمين، غير قادرين برأيه على الهروب من مواجهة الضرورة التاريخيَّة واللغويَّة والثقافيَّة التالية:

"إنَّ الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثمَّ بواسطة محمَّد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهيَّة، سُمعت وحُفظت عن ظهر قلب من قِبل الحواريِّين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفي كلِّ الأحوال، وأيًّا تكن المكانة اللاهوتيَّة للتلفُّظ الأوَّليّ بالرسالة، فإنَّه قد حصل مرور من الحالة الشفهيَّة إلى حالة النصِّ المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تمَّ جمعها ضمن ظروف تاريخيَّة ينبغي

---

[١٥] الفكر الإسلاميُّ، **نقد واجتهاد**، ص ٨١.

أن تتعرَّض للنقد التاريخيّ والضبط التاريخيّ والتحقُّق التاريخيّ. وقد تعرَّضت بالفعل لذلك بشكل يرضي المؤرِّخ قليلاً أو كثيرًا"[16].

يظهر هنا جليًّا أثر تطوُّر مناهج علوم الإنسان واللغة على المقاربة الأركونيَّة لظاهرة الوحي، بخاصَّة أثر الأنتروبولوجيا الدينيَّة، وعلم اللسانيّات الحديث. فالتوقُّف عند الانتقال من الحالة الشفهيَّة إلى حالة النصّ المكتوب كجامع مشترك بين ديانات الوحي الثلاث أمر يفرضه بقوَّة علم الأديان المقارن الذي يكشف عن مواقع محوريَّة رئيسة حاضرة في صلب كلٍّ منها. إنَّ هذا الأمر من شأنه أن يخفِّف من حدَّة الصراع، وضراوة النقاش، ويقرِّب المسافة الفاصلة بين الديانات الثلاث التي يزخر تاريخها بالاستبعاد المتبادل.

يفضِّل أركون استخدام لفظ مصحف أكثر من قرآن بهدف الدلالة على كتاب ماديٍّ تمسكه الأيدي يوميًّا، يتضمَّن صفحات حوَت الخطاب القرآنيَّ على النحو الذي ظهر فيه، وهو ما يقابل بالضبط لفظَي توراة وأناجيل. لقد قامت السلطات العقيديَّة بتكريس النصوص الكبرى وفقًا لمجريات واضحة ومنضبطة، ورسَّختها في إطار "مدوَّنات نصيَّة رسميَّة مغلقة". إستخدم مصطلح "رسميَّة" لأنَّها ناتجة عن مجموعة من القرارات المتَّخذة من قِبل السيادات المعترَف بها من قِبل الطائفة. كما استخدم مصطلح "مغلقة" لأنَّه، برأيه، لم يعد مسموحًا لأيٍّ كان أن يُضيف إليها أيَّ كلمة أو يحذف منها أيَّ كلمة، أو أن يتطاول ويعدّل في المصحف أيَّ قراءة مصنَّفة على أنَّها صحيحة ومعترَف بدقَّتها.

يشير إلى واقع تاريخي حاسم لا يمكن الرجوع عنه بالنسبة إلى ما يسمِّيه بالأبعاد الدينيَّة الثلاثة المشتركة: اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، يكمن هذا الواقع في "أنَّ الوحي لم يعد، منذ الآن فصاعدًا، في متناول أيدي المؤمنين إلاّ من خلال المدوَّنات النصيَّة والرسميَّة المغلقة والناجزة التي تدعى بشكل عامٍّ: بالكتابات المقدَّسة أو بكلام الله. لم يعد لهم أي منفذ على الوحي إلاّ من خلالها"[17].

---

[16] المصدر السابق، ص ٨١.

[17] المصدر السابق، ص ٨١.

يشير أركون في هذا السياق إلى اختلاف مهمٍّ على صعيد استخدام لغة خاصَّة بالنصِّ الدينيِّ بين اليهود والمسلمين، من جهة، وبين المسيحيِّين، من جهة أخرى. إذ بينما لا يزال اليهود والمسلمون يستخدمون في ممارساتهم الدينيَّة لغة الآيات الأولى، أي العبريَّة والعربيَّة، تخلَّى المسيحيُّون عن الآراميَّة واعتمدوا الإغريقيَّة واللاتينيَّة في البداية، ومن ثمَّ سائر اللغات القوميَّة. في ذلك إشارة إلى الدور الذي لعبته وما تزال اللغة في إطار تفسير الوحي والدخول في عمليَّة البحث عن المعنى.

يتابع أركون تحليله لكي يلحظ أنَّ النصوص المكتوبة عندما حلَّت مكان الخطابات الشفهيَّة للوحي أنتجت ظاهرتَين هامَّتين على الصعيد الثقافيِّ والصعيد التاريخيِّ، يحرص على الإشارة إليهما:

- الظاهرة الأولى تتمثَّل في وضع شعوب الكتاب المقدَّس في "حالة تأويليَّة دائريَّة"، أي أنَّها مضطرة إلى قراءة النصوص المقدَّسة لكي تستخرج منها القانون والأوامر وأنظمة الإيمان واللاإيمان التي سيطرت ووجَّهت النظام الأخلاقيَّ والتشريعيِّ والسياسيِّ حتّى بلوغ مرحلة العلمنة.
- الظاهرة الثانية تتمثَّل في عمليَّة تعميم الكتاب المقدَّس ووضعه في متناول الجميع بعد اختراع الورق والمطابع. لقد ساعد الكتاب المطبوع على انتشار الكتاب المقدَّس وتعميم الوحي، كما الكتب التفسيريَّة المتفرِّعة عنه.

من هنا نجد أركون يتحدَّث مرارًا عن "مجتمعات الكتاب المقدَّس" كبديل عن تعبير "أهل الكتاب". يلفت الانتباه بقوَّة إلى "أنَّ التوسُّع الثقافيَّ للكتاب المقدَّس وانتشاره في كلِّ الأوساط يؤدِّي إلى انخراطه في التاريخ الأرضيِّ، وبالتالي إلى اقتلاعه تدريجيًّا من ذروة تعاليه. وهذا التفاعل المتبادل بين الكتاب المقدَّس / وبين الكتب العاديَّة قد ظلَّ خصيصة أساسيَّة، حيث رَبطت الدول والأنظمة ولا تزال تربط مشروعيَّتها بظاهرة الكتاب المقدَّس المحيل إلى الوحي"[١٨].

---

[١٨] المصدر السابق، ص ٨٢.

يبرز هنا بوضوح إنخراط أركون في الحداثة من خلال تطبيق المنهجيَّة التاريخيَّة التي لا تهمل الدور الذي لعبه التاريخ كما المجتمع بعد أن دخل الوحي إلى كنفهما. لم يبقَ معطى مجرَّدًا إنَّما أصبح عرضة لتفاعلات لا يجوز التغاضي عنها من أجل فهمٍ أفضل لظاهرة الوحي المتجسِّد في التاريخ الذي تلقّاه أناس لهم خصوصيَّتهم في هذا المكان أو ذاك، ويسمِّيهم بـ"الفاعلين الاجتماعيِّين"، بدلاً من البشر أو المؤمنين. من هنا، فهو يرى أنَّ عمليَّة كتابة تاريخ المجتمعات التي تلقَّت الوحي وتفاعلت معه يجب أن تُدخِل البعد الدينيَّ في صلب عمليَّة إعادة التشكيل الشاملة لآليَّات التطُّور التي مرَّت بها هذه المجتمعات، وذلك عوضًا عن فصل العامل الدينيِّ عن العوامل الأخرى التي أسهمت في تشكيلها وتوليدها. إنَّ هذه الملاحظة المنهجيَّة من شأنها أن توضِّح أمرًا هامًّا يكمن في إبراز "كيف أنَّ الفاعلين الاجتماعيِّين (أي البشر) كانوا قد لجأوا، باستمرار، إلى استخدام الكتاب المقدَّس، من أجل خلع التقديس والتعالي على تصرُّفاتهم وأعمالهم وقيمهم ورؤاهم وتصوُّراتهم الأكثر ماديَّة ودنيويَّة"[19].

نلحظ هنا من خلال ما تقدَّم الموقع الذي ينطلق منه أركون من أجل مقاربة ظاهرة الوحي، فهو يتوجَّه بعامَّة إلى الفكر الغربيِّ الذي اعتقد فعلاً بالفصل النهائيِّ والصارم بين الدين والمجتمع، وتغاضى عن أثر العامل الروحانيِّ في المجتمعات الغربيَّة المعاصرة. كما أنَّه يتوجَّه بخاصَّة إلى الفكر الإسلاميِّ لكي يلفت الانتباه إلى عمليَّة تسخير الوحي من أجل تبرير أنواع شتى من التصوُّرات والقيم النظريَّة، أوالسلوكات الاجتماعيَّة والسياسيَّة الأكثر بعدًا عن الدين، وإضفاء الشرعيَّة والتقديس عليها، كما هي الحال في المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة.

إنَّه يضع نفسه إذًا في منزلة بين المنزلتَين، ممّا يسمح له برؤية واقع التعاطي مع ظاهرة الوحي بموضعيَّة أكثر نظرًا إلى المسافة الفاصلة التي تسهِّل القيام بمقاربة دقيقة للأمر. لكنَّ النتيجة كانت أن انتقده الفريقان في آن وهمَّشا ما جاء به من ملاحظات نقديَّة. الغربيُّون يتَّهمونه بالترويج للإسلام والأصوليَّة، والمسلمون يضطهدونه ويتعاطون معه كمستشرق غريب عن موضوع بحثه.

---

[19] المصدر السابق، ص ٨٢-٨٣.

يهدف أركون من خلال مقارباته إلى تجاوز التحديدات اللاهوتيَّة العقيديَّة التي تسيطر على كلّ "تراث دينيٍّ بشكل مطلق". من هنا، نجد أنَّ ما يميِّز أيضًا محاولته لفهم ظاهرة الوحي خاصيَّة ملفتة تكمن في إبراز المكانة المعنويَّة للمجاز والرمز في عمليَّة تشكيل المعنى بمعونة اللغات البشريَّة. يشير إلى صعوبة لغويَّة غير لاهوتيَّة تتمحور في أنَّه لم يتمَّ حتّى الآن إنتاج نظريَّة متكاملة حول المجاز والرمز تسمح بفهم المنشإ اللغويِّ الصرف للمعنى. هذا بينما تفترض التحديدات اللاهوتيَّة التقليديَّة في المقابل بشكل مسبق وتعسُّفيٍّ "وجود حلٍّ لمشكلة المجاز والرمز في الخطاب الدينيّ. فهي تعتقد أنَّ عمل المجاز يتمثَّل، فقط، في إضافة زينة جماليَّة شكليَّة للخطاب الدينيِّ الذي يُحيل مباشرة إلى الأشياء، والجواهر والكيانات العقليَّة المسمّاة بأسماء علَّمها الله ذاته (...). وقد تمَّ تخليد فلسفة اللغة هذه من قِبل التعاليم اللاهوتيَّة، وانتهى بها الأمر إلى السيطرة على الساحة"[٢٠].

وينتقد أركون في هذا التعبير الفلسفة اللغويَّة التي أدَّت إلى جعل أنواع الوحي المتتالية مرتبطة بشكل وثيق بالـ"جوهرانيَّة"، والـ"ثبوتيَّة"، الجامدة داخل الصياغات اللغويَّة الخاصَّة بنظام العلامات والآليَّة اللفظيَّة والمعنويَّة لكلِّ لغة. لم يقبل تجميد لغة الوحي لأنَّها في نظره ديناميكيَّة، منفتحة على أفق المعنى، بخاصَّة وأنَّها عابقة بالرموز والمجازات التي لا يجب حصرها بمعناها اللغويِّ والحرفيِّ فقط.

يشدِّد في أبحاثه على إبراز لغة القرآن الرمزيَّة والمجازيَّة المنفتحة على آفاق رحبة، واحتمالات ودلالات عدَّة. ينتقد كلَّ محاولة تحجِّم هذه اللغة المتعالية في لغة فقهيَّة قانونيَّة ضيِّقة، تمتلك المعنى بمفردها. كما ينتقد عمليَّة تقييد المعنى المجازيِّ وتكبيل الرمز، وخنق الفكر، وكبت حرِّيَّته.

يرفض أركون كلَّ عمليَّة استقصاء وتهميش تؤدِّي إلى حصر المعنى في تأويل واحد أحد، وإلى استبعاد التجارب الأخرى التي تتعلَّق بالوحي على سبيل المثال. يحاول أن يحرِّر لفظ الوحي من المعنى الضيِّق الذي يسجنه فيه المفسِّرون واللاهوتيُّون في الديانات الثلاث. إنَّه يأخذ بالاعتبار مختلف التجارب التي عاشتها

---

[٢٠] المصدر السابق، ص ٨٠.

مجتمعات الكتاب المقدَّس، فيقدِّم لنا تحديدًا منفتحًا للوحي مشرَّعًا على المعنى. نراه يقولُ "بوجودِ وحي في كلِّ مرة تظهر فيها لغة جديدة وتجيء لكي تعدِّل جذريًّا من نظرة الإنسان"، هذا الكائن الرازح تحت نير الوعي الذي يلحُّ على صاحبه، ولا يتركه يرتاح لكي يقوم بمقاربة وضعه، وكينونته في العالم، وعلاقته بالتاريخ، وفعاليَّته في إنتاج المعنى. إنَّه يُدخل الوحي في صلب التجربة البشريَّة، ويربطه بالجدَّة على الصعيد اللغويِّ، والتي تتجلَّى في ظهور مقاربات مغايرة، مختلفة لموضوعات سبق أن طَرحت نفسها بقوَّة على الوعي عبر التاريخ. يقول أركون "إنَّ الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخليِّ للإنسان. وهذا المعنى يفتح إمكانيّات لا نهائيَّة أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشريِّ.

إنَّ أنواع الوحي المتتالية التي جُمعت في التوراة، والأناجيل، والقرآن تتوافق إلى حدٍّ كبير مع هذه التحديدات. ولا ينبغي أن نخلط بينها وبين الأنظمة التيولوجيَّة اللاهوتيَّة التي أتت في ما بعد، أو مع التفاسير والقوانين القضائيَّة التي استخرجها مديرو شؤون التقديس منها في فترات مختلفة. فهذه الأشياء كلُّها ليست إلاَّ دلالات معيَّنة من جملة دلالات أخرى متضمَّنة، إحتمالاً، في الوحي"[٢١].

إنَّ عمليَّة إغلاق لغة الوحي وتجميدها كان أمرًا ضروريًّا في حقبة تاريخيَّة معيَّنة، من أجل ضبط الأمور وتقعيد الأسس في البداية. لكنَّ الأمر قد تفاقم في ما بعد لأنَّ الأنظمة اللاهوتيَّة والفقهيَّة قد رسَّخت معنى واحدًا للوحي، صالحًا لكلِّ زمان ومكان، يعلو على التاريخ، واللغة، والفكر، وصنَّفت بالتالي كلَّ ما سواها في خانة البدع أو الهرطقات أو الزندقة. لقد تمَّ بذلك إيقاف الوحي وتحجيمه، هذا الوحي الذي لا يمكنه أن يتوقَّف لأنَّه مفتوح على المعنى المطلق، كما على آفاق الوجود، واحتمالات الحياة المتعدِّدة. كذلك فإنَّ معنى الوحي متجدِّد مع اختلاف المجتمع والعصر وبيئة المتلقِّي.

يمكن أن نستنتج ممّا سبق أنَّ أركون يتصرَّف كباحث منفتح بامتياز على التجارب البشريَّة التي اختبرت المطلق، يزحزح الحدود الفاصلة، ويتخطَّى المجالات الضيِّقة، فلا يتوقَّف عند تجربة واحدة للوحي، بل لا يقبل بحصره في

---

[٢١] المصدر السابق، ص ٨٣.

الديانات التوحيديَّة، إنَّما يذهب باتِّجاه مختلف الأديان والإبداعات، وحتّى باتّجاه الكشف العلميِّ، وكأنَّ الطريق المؤدِّي إلى المطلق مفتوح بكلِّ الاتِّجاهات. الوحي بالنسبة إليه "يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكلّ الأصوات الكبرى التي جسَّدت التجربة الجماعيَّة لفئة بشريَّة ما من أجل إدخالها في قدر تاريخيٍّ جديد وإغناء التجربة البشريَّة عن الإلهيِّ. إنَّه يستوعب كلَّ ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيديّ"[٢٢].

من الواضح أنَّ ما يقوم به أركون لن يكون مقبولاً لدى المرجعيّات الدينيَّة المسؤولة عن حراسة الوحي وتحصيل حقوق الله والدفاع عن العقيدة وحماية المؤمن من الوقوع في الضلال. إنَّ هذه المقاربة لا تعتبر المؤمن صاحب وعي قاصر، ولا تعترف بوليٍّ لأمره، بل تتعاطى معه ككائن راشد مدعو إلى التعرُّف على الحقيقة المتعدِّدة الأوجه، ذات المعاني المكثَّفة المفتوحة على المطلق. يميِّز بين لحظة نشوء الوحي، وبين التاريخ المتراكم الذي جاء بعدها. بتعبير آخر، إنَّه يميز، على سبيل المثال، بين الظاهرة القرآنيَّة والظاهرة الإسلاميَّة، أو بين لحظة نزول الوحي شفهيًّا، وبين مراحل جمعه في كتاب وتأويله ومَأسسته داخل المجتمع، وفي عمق التاريخ.

يتوقَّف أركون في كتابه "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديَّة" الصادر مؤخَّرًا بعد وفاته، في سياق تمييزه بين لحظة الوحي الأولى المتجلِّية في خطاب نبويٍّ يُقدَّم باسم الله، وبين لحظة الدخول في التاريخ، حيث مرحلة تدوين الخطاب الشفهيِّ، لكي يذكر ما يلي: "بعد أن تجلّى الوحي المعطى في لغة بشريَّة أمام حضور مستمعين من الفاعلين الاجتماعيِّين المرتبطين بذاكرات جماعيَّة واعتقادات مختلفة سابقة على الوحي، نجد أنفسنا في صميم التاريخ المحسوس، وفي صميم التنوُّع الاجتماعيِّ-السياسيِّ-الأنتروبولوجيِّ حيث ينتشر كلُّ وجود بشريٍّ ويندرج. سوف ندعو ذلك باسم تاريخيَّة الوحي المعطى منذ بداية تجلِّياته اللغويَّة"[٢٣].

---

[٢٢] المصدر السابق، ص ٨٤.

[٢٣] محمَّد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديَّة**، ص ٢١٦.

إنَّ هذه المقاربة للوحي ولكيفيَّة تكريس النصوص المقدَّسة من شأنها أن تظهر أوجه التشابه، والمسارات المتقاربة التي سلكها الوحي في تشكُّله ضمن إطار الديانات التوحيديَّة الثلاث. كما أنَّ هذه القراءة لواقع الوحي في التاريخ جاءت كنتيجة لتطبيق مناهج ومصطلحات الألسنيَّة والتاريخيَّة التي تبلورت في الغرب، واستفاد منها أركون بغية توسيع مساحة الفكر العلميّ. إنَّ هذا المسلك المنهجيَّ يخالف بالطبع الفكر الفقهيَّ اللاهوتيَّ الذي كان قد خلع راية التقديس، وأضفى الصبغة الإلهيَّة ووضعها بمعزل عن التمحيص العلميِّ والتاريخيّ. يعتبر أركون أنَّ المقاربة النقديَّة ستكشف أمورًا كانت قد طُويت وبُتَّت بشكل نهائيٍّ منذ زمن. ويرى بالتالي أنَّ "أيَّ دراسة علميَّة لكيفيَّة تشكُّل أو تبلور النصوص المقدَّسة تُعتبر بمثابة فضيحة أو انتهاك للمحرَّمات والمقدَّسات. إنَّها ثوريَّة أو انقلابيَّة أو تفكيكيَّة أو تفجيريَّة أكثر من اللزوم، ولا يستطيع أن يتحمَّلها رجال الدين في الأديان الثلاثة كلِّها. وحدهم اللاهوتيُّون المسيحيُّون الكبار في أوروبا قبلوا بها أخيرًا ، ولكن بعد مقاومة استمرَّت عدَّة قرون. فمتى سيقبل بها شيوخ الإسلام؟ هذا هو السؤال الكبير"[٢٤].

سؤال كبير فعلاً، لأنَّ الإجابة عليه ستشرِّع آفاق الحوار الجدِّيِّ والرصين بين الديانات التوحيديَّة الثلاث، وسيسمح للبحث التاريخيِّ أن يكشف الكثير من الأمور، ويفتح الباب أمام المعرفة العلميَّة، ويُسهم في الخروج من إطار العقل المسيَّج بأسلاك شائكة.

أودُّ أن أتوقَّف هنا عند نصٍّ حول فكر بوذا كان قد أورده أركون في ختام إجابته على سؤال حول العقائد الإيمانيَّة في الإسلام، بعد أن قارن بينها وبين العقائد في المسيحيَّة، لكي يُظهر مدى الحرِّيَّة التي نادى بها بوذا مقارنة مع مختلف التعاليم العقيديَّة الإجباريَّة عند أديان الوحي التي وقعت باسمها صدامات وحروب عنيفة. لفت انتباهي هذا النصُّ، ليس لعمق مضمونه وحسب، إنَّما لكيفيَّة استفادة أركون منه وتحميله معاني تفيد الحوار والانفتاح والنضج الفكريَّ كما الروحيّ.

---

[٢٤] المصدر السابق، ص ٢١٧.

يقول بوذا:

"نعم يا كلاماس، يُفضّل أن تكون لديك شكوك، ويُفضّل أن تكون لديك حَيرة، وذلك لأنَّ الشكَّ ظهر بخصوص شيء مشبوه. والآن أنظر يا كلاماس بنفسك: لا تدع نفسك تنجرُّ وتغترُّ بواسطة كلام منقول عن الآخرين، أو بواسطة التراث أو الأقاويل. لا تُخضع نفسك لسيادة النصوص الدينيَّة، ولا للمنطق أو الاستدلال فقط، ولا لاعتبارات المظاهر، ولا لملذّات الآراء التأمُّليَّة، وللإمكانيّات الظاهريَّة، ولا للفكرة التي تقول: "أنظر ما يقول معلِّمُنا". ولكن عندما تعرف يا كلاماس بواسطة ذاتك فقط أنَّ بعض الأشياء هي منحرفة وخاطئة وسيِّئة أتركها وتخلَّ عنها... وعندما تعرف بواسطة ذاتك فقط أنَّ بعض الأشياء هي سليمة وحسنة فاحترمها وتقيَّد بها واتَّبعها"[٢٥].

خلاصة القول، يمكن أن نشير، بعد التوقُّف عند كيفيَّة فهم أركون لمعنى الوحي على أساس معرفيٍّ، إلى الملاحظات التالية:

أوَّلاً، حاول أن يسلِّط الضوء على البعد التاريخيِّ والبعد اللغويِّ والبعد الأنتروبولوجيِّ للوحي، في سبيل فتح إمكانيّات جديدة من شأنها أن توضح مكانته المعرفيَّة. دخل في منطق علم الأديان المقارن عندما لم يحصر اهتمامه بالمفهوم الإسلاميِّ فقط، إنَّما وسَّع البحث نحو موقع هذا المفهوم في المسيحيَّة واليهوديَّة، لكي يبرز أوجه الشبه كما أوجه الاختلاف، بهدف كسر التباعد المتبادل، والإشارة إلى أثر الوحي في مجتمعات الكتاب المقدَّس. يقوم بصياغة مُقترح استكشافيٍّ بخصوص الوحي قابل للنقاش، يقول فيه: "ما كان قد قُبِل وعُلِّم وفُسِّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلاميَّة ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيًّا بصفته تركيبة اجتماعيَّة لغويَّة مدعَّمة من قِبَل العصبيّات التاريخيَّة المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"[٢٦].

---

[٢٥] الفكر الإسلاميُّ، **نقد واجتهاد**، ص ١٣٣.

[٢٦] القرآن، **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيِّ**، ص ٢١.

يشدِّد أركون على أنَّ اعتبار الوحي قد أعطاه الله كلَّه وأرسله إلى البشر بواسطة الأنبياء والملائكة هو أمر قد أصبح بالنسبة إلى اليهود والمسيحيِّين والمسلمين بمثابة التصوُّر العضويِّ المركزيِّ لدين الحقّ. كلٌّ منهم يفهمه بنحو خاصٍّ به، ممّا يؤخِّر بل يعرقل تبلور الفكر النقديِّ النيِّر، ويحدُّ من الانفتاح والحوار بين الأديان والحضارات.

ثانيًا، ركَّز على وجوب التمييز بين مستويين للوحي، كثيرًا ما يتمُّ الخلط بينهما، بخاصَّة وأنَّ القرآن يلحُّ على وجود كلام إلهيٍّ، منزَّه، أزليٍّ، محفوظ في أمِّ الكتاب، كمستوى أوَّل، وعلى وجود وحي أُنزل على البشر كجزء متجلٍّ ومرئيٍّ، يُعبِّر عنه بلغة عربيَّة يمكن أن تُقرأ، وهو جزء من كلام الله اللامتناهي الذي هو إحدى صفات الله. إنَّ هذا التمييز بين مستويَي الوحي، كان قد سبق أن ورد في نظريَّة المعتزلة التي تقول بخلق القرآن. المستوى الأوَّل لا يمكن أن يصل إليه أيٌّ من البشر نظرًا إلى تعاليه. أمّا المستوى الثاني فهو الذي تجلّى بلغة بشريَّة لها خصوصيَّتها. من هنا الإصرار على عدم الخلط بينهما.

ثالثًا، كان هدف أركون، من خلال الأبحاث التي قام بها في هذا السياق أن يزحزح مفهوم الوحي ويتجاوزه. يبغي التوصُّل إلى "زحزحة وتجاوز التصوُّر الساذج والتقليديِّ الذي قدَّمته الأنظمة اللاهوتيَّة عنه". يقول: "نحن نريد أن نزحزحه باتِّجاه فهم أكثر محسوسيَّة وموضوعيَّة، ولكن ليس اختزاليًّا"[٢٧].

رابعًا، إنَّ المراجعة النقديَّة التي قام بها أركون لأفهوم الوحي تهدف أيضًا إلى قياس حجم الانحرافات الإيديولوجيَّة التي يمكن أن تصيب هذا الوحي والوظيفة النبويَّة في آن، عندما سيستخدمان لاحقًا كأدوات فعّالة من أجل إضفاء المشروعيَّة على السلطة الخليفيَّة أو الملكيَّة أو غيرها من المرجعيّات السياسيَّة والدنيويَّة في

---

[٢٧] القرآن، **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ص ٧٦-٧٧.

المجتمع. حاول أن يغوص في عمق معنى الوحي ورصد كيفيَّة التعاطي معه إن من قبل المرجعيَّة الدينيَّة أو من قبل السلطة المدنيَّة في التاريخ.

إنَّ كيفيَّة قراءة الكلام الموحى خلقت إشكاليّات عدَّة انطلاقًا من فهم وضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى. من هنا، سنتوقَّف تاليًا عند مصطلح شغل حيِّزًا من النقاش بين المفسِّرين، إنَّه لفظ **الكلالة**. كيف يفسِّر الطبريُّ هذا اللفظ القرآنيَّ؟ وما هو تاليًا التفسير الأركونيُّ؟ وعلى ما يرتكز في ذلك؟

٢. الكلالة

تشكِّل مكانة المرأة في الشريعة الإسلاميَّة موضوعًا خصبًا للنقاش والأخذ والردِّ، لم تُنجز فصوله بعد وتُختم بالشمع الأحمر. يرى محمَّد أركون أنَّ المرأة قد أصبحت عرضة للمماحكات والصراعات العنيفة داخل المجتمعات الإسلاميَّة والعربيَّة. يشير إلى أنَّ أيَّ مفكِّر يتجرّأ ويقوم بخطوة واحدة في اتِّجاه "إعادة النظر في المكانة التي حدَّدتها الشريعة للمرأة من خلال آيات قرآنيَّة صريحة غالبًا، فإنَّه يغامر بنفسه ويحاذي عن كثب مخاطر التكفير الأكبر والخلع من أمَّة المسلمين"[٢٨].

إنَّ الحذر الذي يلفت الانتباه إليه ناتج عن خبرة موسومة بالمعاناة طبعت محطّات عدَّة من حياته، هو الذي انشغل بالقرآن مدَّة طويلة من عمره، واهتمَّ بدراسة آليّات التفسير، من دون أن يلقى عمله لا الترحيب ولا الاهتمام المطلوب من قبل الفقهاء، والعلماء، لأنَّه تجرّأ وخرق دائرة المستحيل التفكير فيه التي تزداد اتِّساعًا.

أراد في سياق أبحاثه أن يتوقَّف عند الجزء الثاني من الآية الثانية عشرة من سورة النساء، حيث يرد لفظ "كلالة". إكتشف أنَّ "رهانات المناقشة المتمحورة حول طريقة قراءة كلمة "كلالة" ومعناها هي من الخطورة والأهمِّيَّة بحيث أنَّ مجمل

---

[٢٨] محمَّد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ**، ص ١٩.

المسألة يُمكنه أن يساعدنا للمرَّة الأولى في تاريخ الفكر الإسلاميّ على بلورة تيولوجيا-إناسيَّة-منطقيَّة للوحي"[29].

سنتوقَّف في ما يلي عند القراءة الإسلاميَّة التقليديَّة للفظ الكلالة، لكي نعرض في ما بعد موقف أركون النقديّ لهذه القراءة من خلال فهمه لهذا اللفظ انطلاقًا ممّا توفِّره له علوم اللغة والإنسان والمجتمع من معطيات تُعينه في عمليَّة سبر أغوار المعنى.

أ- الكلالة في المفهوم الإسلاميّ

يعتمد أركون بشكل أساس، لكي يعرض المفهوم الإسلاميّ للفظ "الكلالة" على قراءة أحد أبرز المفسِّرين، أبي جعفر محمَّد بن جرير الطبريّ (٢٢٥-٣١٠ هـ)، من خلال ما جاء به في مؤلَّفه الشهير "جامع البيان في تأويل القرآن"، لكي يعيد النظر تاليًا في هذا التفسير انطلاقًا من منهجيَّة النقد التاريخيَّة المنفتحة على آخر مكتسبات علوم اللغة والإنسان والمجتمع. لم يشأ أن يكتفي بالمنهج البيانيّ الذي اتَّبعه الطبريُّ في تفسير الألفاظ والعبارات القرآنيَّة. تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الطبري عُرف بانتمائه إلى المذهب الشافعيّ بداية، ومن ثمَّ قام بتأسيس مذهب منفرد، فصار له أتباع ومقلِّدون.

يعود أركون إلى سورة النساء، تحديدًا إلى الجزء الثاني من الآية الثانية عشرة لكي يبحث عن معنى لفظ "الكلالة" الذي دارت حوله مناقشات عدَّة . تقول الآية:

﴿وإن كان رجلٌ يورَثُ كلالةً أو امرأةٌ، وله أخٌ أو أختٌ، فلكلِّ واحدٍ منهما السدسُ. فإن كانوا أكثر من ذلك، فهم شركاء في الثلث من بعدِ وصيةٍ يُوصَى بها أو ديْنٍ غيرَ مُضارٍ، وصيةً من الله والله عليمٌ حليمٌ﴾ (النساء ٤: ١٢).

يبدو أنَّ الخلاف بين قراءة الطبريّ وقراءة أركون يكمن هنا في كيفيَّة تشكيل الآية. قام مفكِّرنا بعرض هذه الآية من دون إعراب ولا حركات على بعض الناطقين بالعربيَّة كلغة أمٍّ، فاكتشف أمرًا مدهشًا. وجد أنَّ الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب، قاموا بتلاوة الآية كما وردت في القرآن، إعرابًا وتشكيلاً. يعلِّق أركون

[29] المصدر السابق، ص ٢٥.

هنا معتبرًا أنَّ هذه القراءة كان قد تمَّ اعتمادها بعد نقاش مطوَّل من جهة المفسِّرين التقليديِّين، وتمَّ فرضها بعد ذاك في المصحف الرسميِّ منذ الطبريِّ على الأقلّ.

لكنَّه في المقابل، وجد أنَّ الذين لم يحفظوا القرآن عن ظهر قلب، إنَّما اتَّبعوا ملكة الكفاءة الخاصَّة بقواعد اللغة العربيَّة، قاموا بقراءة الآية بشكل مغاير، يخالف ما استبعده تفسير الطبريّ.

ويشير أركون إلى أنَّ هناك خلافات يذكرها الطبري تخصُّ تشكيل فعلَين وردا في الآية، أو كيفيَّة بنائهما للمجهول أم للمعلوم، الفعلان هما: يورث ويوصي.

يعتمد الطبريُّ في منهجيَّته في التفسير على الأخبار المرتكزة على الإسناد. يورد مجموعة من الأخبار يصل عددها إلى سبعة وعشرين، من أجل التوصُّل إلى تفسير لفظ كلالة والكشف عن معناه الحقّ. هذه القصص منسوجة على نحو حكايات السيرة النبويَّة، يهدف من خلالها إلى إبقاء لفظ "كلالة" من دون معنى واضح، مثبتًا الغموض الذي يلفُّه، بحجَّة أنَّ المسألة سبق أن طُرحت في زمن النبيِّ ولم يبتَّها بشكل واضح وصريح، حسب ما يعتقد الطبريّ.

الفعلان الواردان في الآية: يورث ويوصي، يُمكن أن يُقرأا للمجهول أو للمعلوم، كما جاء في التفسير المعتمد. فإذا بُني الفعلان للمعلوم تولَّد معنى مغايرًا عن الذي سينجلي في حال تمَّ بناء الفعلَين للمجهول. نجد أنَّ الطبريَّ يحسم الأمر عندما يقرأ هذين الفعلَين قراءة مبنيَّة للمجهول.

لقد ألحَّ الطبريُّ على إبقاء المعنى غير واضح لأنَّ تحديده سيؤدِّي برأي أركون إلى زعزعة نظام الإرث العربيِّ السائد قبل الإسلام. حاول الطبريُّ بقوَّة "إبقاء كلمة "الكلالة" دون معنى، أي العجز عن تحديد معناها". ويلحظ أركون أنَّ "الآية (١٧٦) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على راهنيَّة المشكلة وإلحاحها وأنَّها قد طُرحت في زمن النبيِّ"[٣٠].

يرى مفكِّرنا في هذا السياق أنَّ أمور الإرث كانت تشغل بال المؤمنين أيَّام النبيِّ، وأنَّ مكانة الكلالة قد أحدثت وضعًا جديدًا بإمكانه أن يؤدِّي إلى تغيير جذريٍّ في ما اعتاد عليه العرب سابقًا. ويشير إلى أنَّ هذا ما أدّى إلى امتناع عمر

---

[٣٠] المصدر السابق، ص ٥٢.

عن الكشف عن معنى اللفظ الحقيقيّ. كانت الروايات التي سردها الطبريُّ تتوقّف عند ذكر شخصيَّة عمر بن الخطاب بشكل أساس نظرًا إلى إصراره على معرفة معنى الكلالة.

جاء في الآية (١٧٦) من سورة النساء ما يلي:

﴿يستفتونك قُل الله يفتيكم في الكلالة إنِ امروٌ هلك ليس له ولدٌ فإن كانتا اثنين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا اخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظِّ الأنثيين يبيّن الله لكم ان تضلّوا والله بكل شيء عليم﴾ (النساء ٤: ١٧٦).

يشير أركون إلى أنَّ النبيَّ كان يكتفي بالإحالة إلى هذه الآية في كلِّ مرَّة كان عمر يسأله عن معنى الكلالة. ويعلِّق معتبرًا أنَّ هذه الآية تشرح طريقة توزيع الإرث من دون أن توضح فعليًّا معنى الكلالة. كلُّ ما تكشفه يكمن في أنَّ المرء، عندما يموت من غير أن يترك وراءه طفلاً، يجسِّد حالة من حالات الكلالة. وهذا برأيه ما يبرِّر قراءة فعل "يورَثُ" في الآية (١٧٦) مبنيًّا للمجهول وليس للمعلوم. لكنَّه يجد نفسه مضطرًّا في الوقت عينه إلى أن يسأل عن السبب الذي دفع الطبريَّ إلى ذكر كلِّ الروايات التي تبرز قلق عمر وتساؤلات معاصريه الملحَّة، طالما أنَّ الآية (١٧٦) قد حلَّت المسألة ووضَّحت المعنى.

يلفت أركون الانتباه إلى أنَّ التفسير التقليديَّ للقرآن يقع في التناقض، إذ لا يتردَّد في حسم المشكلة، من جهة، ويعترف بالغموض الكامل الذي يعتريها، من جهة أخرى.

يلحظ مفكِّرنا في هذا السياق أمرًا بديهيًّا هامًّا يكمن في موقف المفسِّر التقليديِّ الذي يحترم مبدئيًّا الكلام الإلهيَّ، من دون أن يتردَّد في المقابل في تفسير الكلالة ضمن المعنى الذي تفرضه حاجة الأمَّة، ومتطلِّبات العرف القائم، واستراتيجيَّة ضبط ومراقبة الأرزاق في المجتمع العربيِّ آنذاك. برأيه، هنا تكمن كلُّ الرهانات المخفيَّة لأيِّ تشريع يخصُّ مشكلة الإرث.

إنَّ هذا الأمر الواقع قد دفع أركون إلى البحث في ما وراء هذه الحالة الخاصَّة لكي يطرح مسألة "تقييم المسافة الكائنة بين هدف القانون أو مقصده في القرآن،

وبين الأهداف العمليَّة المحسوسة للقوانين القضائيَّة التي تشكَّلت في ما بعد ضمن السياقات والظروف التاريخيَّة الأكثر تنوُّعًا وتقلُّبًا"[٣١].

يهمُّ أركون أن يشير إلى الجهد الذي بذله المفسِّرون في التعاطي مع القرآن لكي يحافظوا على النظام السابق داخل المجتمع من دون أن يعدِّلوا فيه، لأنَّه كان يتحكَّم بانتقال الأملاك والأرزاق بين الناس. من هنا، يفهم كثرة الروايات والجهد المبذول من قبل الطبريِّ لكي يُبقي لفظ الكلالة مبهمًا، تفاديًا لإحلال واقع جديد في ما يخصُّ الإرث. يبقى لنا أن نبيِّن كيفيَّة قراءة أركون للآية (١٢) من سورة النساء. ما هي أسس هذه القراءة؟ وما هو تفسيره لعدم قيام الطبريِّ بالبتِّ نهائيًّا في هذه المسألة؟

ب- الكلالة في مفهوم أركون

يتعاطى أركون مع تفسير لفظ الكلالة انسجامًا مع منهجيَّة النقد التاريخيِّ والفلسفيِّ التي ينطلق منها، وهي ترتكز على الحفر والتفكيك والاستفادة من الفللولوجيا ومناهج علوم الإنسان واللغة والمجتمع. سوف ينطلق أوَّلاً من دراسة ملفتة قدَّمها المستشرق الأميركيُّ دايفد باورز (David POWERS)، تمتاز بجرأتها الفكريَّة، نُشرت تحت عنوان: "دراسات في القرآن والحديث، تشكُّل القانون الإسلاميِّ الخاصِّ بالإرث". قام المؤلِّف بدراسة فللوجيَّة للفظ الكلالة من خلال دراسة نقديَّة لتفسير الطبريّ. يُبدي أركون تقديره لهذه الدراسة ويُعرب عن أسفه لأنَّها لم تصدر عن باحث عربيٍّ أو مسلم. لكنَّه يقدِّم في ما بعد ملاحظاته النقديَّة، مميِّزًا بين منهجيَّته التي أطلق عليها إسم "الإسلاميّات التطبيقيَّة" ومنهجيَّة المستشرقين المجتزأة والاختزاليَّة التي لا تقوم بمحاولة تأويليَّة لموضوع بحثها بعيدًا عن الالتزام المعرفيِّ الكامل. يرى أنَّ العمل الاستشراقيَّ يخلِّف وراءه "حقلاً من الأنقاض"، على عكس الفكر النقديِّ البنّاء الذي يتضامن فعلاً مع كلِّ ما يخلِّفه البحث العلميُّ من صعوبات. يشعر أركون أنَّه معنيٌّ مباشرة بموضوع بحثه، وبالنتائج التي يتوصَّل إليها. إنَّه ملتزم عميقًا بكلِّ ما يخصُّ المسلمين. وهو خلافًا

[٣١] المصدر السابق، ص ٥٥.

للمستشرقين يريد دمج الظاهرة الدينيَّة في صلب قراءته للمجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة بدلاً من محاكمتها، أو تقييمها انطلاقًا من الموقع المتعالي للمستشرق الغربيِّ الذي يكتفي بتطبيق المنهجيَّة التاريخويَّة الوضعيَّة للبرهنة على أنَّ الإسلام متخلِّف، والعرب لا يمكنهم الانسجام مع الغرب المتحضِّر.

ينطلق المنهج الفللوجيُّ الذي اعتمده باورز في اتِّجاه فحص الأخبار المنقولة لكي يتأكَّد أوَّلاً من صحَّتها، ويحدِّد التواريخ، ويبرهن على حصول الأحداث بالفعل، والتوقُّف عند النصوص لاستخراج معانيها. يرى أركون أنَّ باورز يستنفد مختلف المصادر اللغويَّة التي توفِّرها اللغات السامية كالعبريَّة والأكاديَّة والآراميَّة والسريانيَّة، لكي يتوصَّل إلى المعنى الحقيقيِّ للجذر اللغويِّ "كلل" ،ممَّا يمكِّنه بالتالي من فهم معنى لفظ "كلالة".

يعلن باورز أنَّ الطبريَّ كان قد أهمل ذكر ثلاثة عشر خبرًا أو شهادة لأنَّها تأتي بتفسير مغاير لما أراد أن يبرهنه من خلال تفسيره الخاصّ. يعلِّق أركون هنا، معتبرًا ذلك من عادة الطبريّ. "فهو يحرص كلَّ الحرص على تثبيت التفسير على خطٍّ واحد وذلك بواسطة إلحاحه على ضرورة تبنِّي الحلول والمعاني التي يتبنَّاها أهل الإسلام أو أهل القبلة بحسب تعبيره الخاصِّ بالذات. وهذان التعبيران يتيحان له أن يتجاوز مسألة الشقاق أو الخلاف الناجم بين المسلمين: من شيعة وسنَّة ومعتزلة وخوارج، إلخ؛ ونحن نعلم أنَّه كان حريصًا على وحدة المسلمين"[٣٢].

ويضيف أركون في سياق حديثه عن الظروف التاريخيَّة التي أثَّرت في عمل الطبريِّ بأنَّ له ميزة هامَّة تكمن في أنَّه حفظ أثار المناقشات العنيفة التي حصلت بين المسلمين، حتَّى ولو أنَّ هذه الأثار خفيفة لديه. ويشير إلى أنَّه بعد الطبريِّ ترسَّخ الرأي الواحد المستقيم أو الأرثوذكسيَّة الإسلاميَّة.

بالعودة إلى قراءة باورز لتفسير الطبريِّ، نجد أنَّ أركون يعتبرها خطوة أولى ضروريَّة لكنَّها غير كافية لأنَّها لم تتمكَّن من حسم الموقف وتقديم معنى لفظ كلالة. إنَّ مقاربة باورز للأخبار السبعة والعشرين التي أوردها الطبريُّ، بالإضافة إلى الثلاثة عشر خبرًا غير المذكورين لديه، أسهمت في الكشف بصراحة عن

---

[٣٢] المصدر السابق، ص ٤٣.

محدوديَّة المنهجيَّة الفللوجيَّة التي لم تتمكَّن من تجاوز الحلول المفروضة من قبل التراث الإسلاميِّ، على الرغم من أنَّها طعنت ببعض معطياتها. فما هو الجديد الذي أتت به قراءة أركون التفكيكيَّة في نهاية المطاف؟

كخطوة أولى، كما سبق أن أشرنا، قام بعرض الآية غير المشكَّلة على بعض المؤمنين فحصل على قراءتَين. الأولى جاءت من قبل الذين حفظوا القرآن من دون التمتُّع بالكفاءة القواعديَّة واللغويَّة العربيَّة، مطابقة للنموذج الذي فرضه الطبريُّ، وهي بناء فعلَي "يورث ويوصي" للمجهول. الأمر الذي يجعل كلمة إمرأة الواردة في الآية الثانية عشرة من سورة التوبة مفعولاً به مباشرًا، مثل كلمة كلالة بالتمام. أمّا القراءة الثانية فقد اعتمدت على الكفاءة في قواعد اللغة العربيَّة، فبنت الفعلَين المذكورَين للمعلوم. هذا الأمر يخالف كلِّيًّا ما جاء في القراءة الأولى. تأتي القراءة على الشكل التالي: "**وإن كان رجلٌ يورِثُ كلالةً أو امرأةً**"، وهي "القراءة الطبيعيَّة المناسبة للفطرة العربيَّة والذوق العربيِّ السليم والملكة اللغويَّة أو الكفاءة اللغويَّة للناطقين بالعربيَّة"[٣٣].

يرى أركون أنَّ القراءة التي فُرضت من قبل الفقهاء للآية المذكورة "صعبة جدًّا وملتوية وعسرة على الذوق اللغويِّ العربيِّ"، وهي تحتاج إلى كمٍّ من الشروحات والتبريرات القواعديَّة واللغويَّة. القراءة الفقهيَّة تأتي على الشكل التالي: "**وإن كان رجلٌ يورَثُ كلالةً أو امرأةٌ** (...)"، هذا التشكيل يجعل القراءة صعبة على الذوق العربيِّ السليم.

يشير أركون إلى أهمِّيَّة قراءة الطبري لأنَّها تعكس النهج الذي اتَّبعته الأرثوذكسيَّة في ذلك الحين من أجل فرض نمط خاصٍّ بالقراءة والتفسير. ويلحظ أنَّ الإجماع الذي كان سائدًا في تلك الحقبة هو إجماع الأغلبيَّة العدديَّة، لم يكن من صلب انهمامه تقييم الرهانات اللاهوتيَّة والقانونيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة على وجه الخصوص. كلُّ هذه الرهانات أدَّت إلى حذف قراءة أخرى أدقَّ وأكثر قربًا من المنطق على صعيدَي اللغة والقواعد العربيَّة السليمة.

---

[٣٣] المصدر السابق، ص ٣٦.

لا يُنكر مفكّرنا أنَّ العلماء المسلمين "قد اهتمُّوا بنقد سلاسل الإسناد من أجل التأكُّد من صحَّة الأخبار المنقولة. ولكنَّهم فعلوا ذلك ضمن إطار كتابة التاريخ السائدة في زمنهم بكلِّ محدوديَّتها وإمكانيّاتها. ثمَّ جاء النقد الفللوجيُّ للمستشرقين، وهو لم يفعل إلاّ أن زاد من حدَّة هذه المنهجيَّة التفصيليَّة ودفعها في اتِّجاه وضعيٍّ بحت (من مثل الاهتمام بتحديد التواريخ الدقيقة، والتأكُّد من مادِّيَّة الوقائع أو الأخبار المنقولة، (...) وتصويب النصوص ودلالاتها أو معانيها، ...)"[٣٤].

أودُّ أن أتوقَّف هنا عند حرص أركون الدائم على الإشارة إلى الفرق الذي يميِّز كيفيَّة تعاطيه مع الفكر الإسلاميِّ عن تعاطي المستشرقين. السبب الكامن وراء هذا الموقف يعود، بحسب تقديري، ليس فقط إلى أنَّ المنهج الذي يعتمده أكثر غنى وانفتاحًا من منهج المستشرقين، إنَّما لأنَّه كان يريد إبراز انتمائه إلى هذا الفكر وغيرته الكبيرة عليه، فهو معنيٌّ بأدقِّ تفاصيله. لم يشأ أن يتعاطى مع موضوع بحثه ببرادة جافَّة، وكأنَّه في مختبر، يقوم بما يتوجَّب عليه ويرحل. إنَّ الأمر يتعلَّق بالتزام طبع عمرًا بكامله، وجهدًا جبّارًا استنفد القوى والطاقات الفكريَّة التي كان يتمتَّع بها.

إنَّ ما قام به المشتسرقون يُعتبر خطوة أولى ضروريَّة، لكن لا يجب التوقُّف عندها. فمعنى لفظ كلالة بقي غير محسوم بعد كلِّ ما جاء به باورز من فرضيّات وتحرِّيّات فللوجيَّة. لكنَّ عمل التحرِّي الذي قام به كان ضروريًّا للغاية، باعتباره بداية البحث عن المعنى، إنَّما يجب إكماله بخطوات تالية لا تقلُّ أهمِّيَّة عنه. يريد التوجُّه إلى الوعي الإيمانيِّ لكي يبرهن له كيفيَّة المرور في مجال التفسير "من مرحلة الكلام الحقِّ لله (أي الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحقِّ للفقيه العالِم بأصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل ضمان الإيمان الحقِّ لكلِّ المؤمنين"[٣٥].

إنَّ تعبير أركون هذا لن يُقبل بالطبع أو يُرحَّب به لأنَّه يمسُّ قدسيَّة التفسير، فلا يضعه في مقام الكلام الموحى، بل يتعاطى معه بموضوعيَّة علميَّة، مفندًّا حيثيّاته. هذا المسار غير ملائم لأنَّه مغاير أيضًا للنهج الذي يتبعه النقد الإسلاميُّ

---

[٣٤] المصدر السابق، ص ٣٩.

[٣٥] المصدر السابق، ص ٤١-٤٢.

التقليديُّ لعمليَّة إسناد الأخبار، كما هو مغاير في الوقت عينه لمنهجيَّة النقد الفللوجيِّ لدى المستشرقين.

إنهمَّ أركون بتحليل الأخبار التي نقلها الطبريُّ حول لفظ الكلالة بهدف إظهار حرصه على تحقيق إجماع الأمَّة، على الرغم من الثمن المُضحّى به على مستوى "البحث عن المعنى". فالإجماع زمن الطبريِّ يجسِّد "التعبير الصحيح والمقدَّس عن المقصد الإلهيِّ المتضمَّن في كلِّ الوحي"[٣٦].

يختار أركون باقة من الأخبار التي أوردها الطبريُّ بهدف قراءتها وتحليلها محاولاً الكشف عن السبب في التردُّد بخصوص البتِّ في معنى الكلالة. لن يتطرَّق إلى طرح صحَّة هذه الأخبار كما فعل المفسِّرون التقليديُّون أو المستشرقون. يختار أن يُقارب الموضوع انطلاقًا من مستويَين. يحاول المستوى الأوَّل اكتشاف المعنى المباشر للأخبار، وتلخيص المسلَّمات التي تفرض نفسها على الوعي الإيمانيِّ الإسلاميِّ. يدرس المستوى الثاني مختلف "تقنيّات الإخراج الأدبيِّ أو القصصيِّ" التي وردت في الوحي، وكيفيَّة تعميم هذا الإخراج على الصعيد الشعبيِّ لكي يتمَّ الانتقال من القول الحقِّ إلى الإيمان الحقِّ. هذا المسار وجَّه تعاطي أركون ليس فقط مع تفسير الطبريِّ إنَّما مع النصوص التفسيريَّة التقليديَّة على وجه العموم[٣٧].

أودُّ أن أشير إلى أنَّ عمليَّة الانتقال من الوحي إلى التفسير شغلت أركون مطوَّلاً. حاول أن يبيِّن مرارًا الوهم المسيطر على الوعي الإسلاميِّ ككلٍّ، وهو الاعتقاد بأنَّ تفسير الفقهاء للكلام الالهيِّ هو جزء من هذا الكلام، أي أنَّه معصوم مثله لأنَّه يستند إلى الوحي بالدرجة الأولى. حاول أن يظهر المسافة الفاصلة بين الحقيقة المتعالية للوحي، وبين الحقيقة التي يعلنها المفسِّرون المرتبطون بظروف تاريخيَّة معيَّنة، وصراعات محتدمة من حولهم. يشدِّد على انخراطهم في عصرهم بكلِّ ما يحمل من أُطر معرفيَّة، واجتماعيَّة، وسياسيَّة. كما يشير إلى أنَّ استخدام فنِّ السرد والحكاية قد أدّى إلى "تغليب التصوُّرات الخياليَّة على العقل التاريخيِّ"، وذلك بهدف توليد إيمان لا ينفصل عن المتخيَّل الاجتماعيِّ للمؤمنين. إنَّ أسلوب

---

[٣٦] المصدر السابق، ص ٤٥.

[٣٧] المصدر السابق، ص ٥٠-٥١.

السرد والقصص يُشبع رغبة الخيال وتعطُّشه إلى ما هو مدهش. لكنَّ المشكل يكمن هنا في كيفيَّة جعل قرّاء اليوم، إلى أيِّ مذهب انتموا، يعون الفرق بين مرحلتَين رئيستَين: مرحلة التراث الشفهيّ في البداية، ومرحلة الانتقال إلى الممارسة المنطقيَّة والاستدلاليَّة للتراث الكتابيّ.

هناك خاصيَّة تميِّز نظام المعقوليَّة في البداية قبل الانتقال إلى مرحلة التدوين والتوثيق الكتابيِّ، إنَّها بحسب أركون "الاختلافات النفسيَّة واللغويَّة والاجتماعيَّة-الثقافيَّة" بين زمنَين: الشفاهيّ والكتابيّ. هذه الملاحظة المنهجيَّة لم تكن واردة عند الفقهاء وعلماء الكلام المسلمين عندما درسوا الوحي. لقد حصروا عملهم بالقوانين وبكيفيَّة حمايتها ممّا هو غريب وخارج عنها، واهتمُّوا بتطبيقها على أكمل وجه. كما أنَّ المستشرقين أهملوا في الوقت عينه ما يسمِّيه أركون "بالشروط المحيطة بإنتاج المعنى في سياق شفهيٍّ أو في سياق كتابيٍّ، مثلهم في ذلك مثل العلماء التقليديِّين"[٣٨].

يوضح أركون الأمر عندما يتوقَّف عند روايتَين يوردهما الطبريّ. الرواية الأولى تحكي عن ثعبان ظهر فجأة في الغرفة حيث كان عمر بن الخطّاب، وهو على وشك إعطاء معنى لفظ الكلالة، فامتنع. أمّا الرواية الثانية فتُنقَل عن جابر بن عبد الله الذي يحكي كيف أنَّ النبيَّ غسله بماء وضوئه حين كان مغمى عليه، فأفاق وسأله عن كيفيَّة قضاء ماله، فلم يُجبه شيئًا حتّى نزلت آية الميراث، أي الآية ١٧٦ من سورة النساء، السابق ذكرها في القسم الأوّل من هذا البحث.

يسجِّل مفكِّرنا ملاحظته بعد التأمُّل في الروايتَين جيِّدًا، إذ يشير إلى أنَّ ما تمَّت روايته لم يولِّد أيَّ اعتراض أو انتقاد عندما كانت الروايتان تُنقلان شفهيًّا، فيسمعهما المؤمنون ويتقبَّلونهما، لأنَّ هؤلاء المؤمنين ينتمون إلى "دائرة العجيب المدهش والساحر الخلاب" ، حسب رأي أركون. إنَّهم "يدخلون في دائرة الإرادة الغيبيَّة لله حيث تتلقّى الأفكار والأوضاع مباشرة دلالة مؤكَّدة ونهائيَّة لا تقبل النقاش"[٣٩].

---

[٣٨] المصدر السابق، ص ٥٨.

[٣٩] المصدر السابق، ص ٥٩.

أمّا عندما يتمُّ الانتقال إلى مرحلة الكتابة، فالأمر سيختلف بالكامل. فالانطباع الذي ولَّدته هاتان الروايتان وأمثالهما من الحكايات الشفهيَّة المرتكزة على أسلوب العجيب المدهش، قد فقد الكثير من قوَّته، ومن وقعه في النفوس. فجاءت بالتالي القراءة النقديَّة لكي تمحوه كليًّا بحجَّة أنَّه ينتمي إلى "دائرة الخرافة أو علم المقدَّسات والقدِّيسين"، أي إلى "دائرة الظواهر المميِّزة للوعي الأسطوريِّ، ولنمط المعرفة المناسبة له"[٤٠].

يتوقَّف أركون في سياق بحثه عن معنى الكلالة عند أمر ملفت في مجال الإرث وهو تمييز القرآن بين التوريث من دونِ وصيَّة والتوريث بوصيَّة. فيذكر أربع آيات من سورة البقرة لا تعترف فقط بحقٍّ كلِّ مؤمن في حرِّيَّة التوريث لمن يشاء، إنَّما تعلن واجب المؤمن التوريث بواسطة ترك وصيَّة بما يملك، لكلٍّ من له الحقُّ في ذلك، عن طريق وصيَّة للأبوين وللأقارب وللزوجات؛ إذ بإمكانه توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم إن شاء. الآيات التي هي موضوع البحث تأتي وفق الترتيب التالي: رقم ١٨٠-١٨١-١٨٢ و٢٤٠ من سورة البقرة. لكن يشير أركون إلى أنَّ هذه الآيات قد نُسخت، أي أُبطلت من قِبل الآيتَين ١١ و١٢ من سورة النساء، ويفضِّل استخدام عبارة "أعلنوا عن أنَّها باطلة أو منسوخة"، إشارة إلى تدخُّل المفسِّرين والفقهاء. من هنا، يَفهم سبب الضغوط التي جعلت الطبريَّ ومن سواه يبنون الفعل "يوصي" للمجهول وليس للمعلوم الوارد في الآية (١٢) من سورة التوبة التي سبق ذكرها، وذلك خلافاً لما يتوقَّعه الذوق العربيُّ والكفاءة اللغويَّة. يَستنتج بالتالي أنَّنا "أمام إرادة صريحة ومعتمدة تهدف إلى حصر حرِّيَّة التوريث، بل وحتَّى إلى إلغائها على الرغم من أنَّ القرآن قد نصَّ عليها صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة. بمعنى آخر، فإنَّ المشرِّعين من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنيَّة من أجل تشكيل "علمٍ للتوريث" يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعيَّة-الاقتصاديَّة الخاصَّة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصَّة بالفئات

---

[٤٠] المصدر السابق، ص ٥٩-٦٠.

الاجتماعيَّة التي اشتغلوا داخلها لكي نكون أكثر دقة) بكلٍّ مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها"[41].

نلحظ بوضوح جرأة أركون في هذا النصِّ الذي يبرز تقدُّم منهجيَّة النقد التاريخيِّ لديه، وعدم اكتفائه بعلم البيان فقط من أجل المزيد من فهم الآيات القرآنيَّة. لا يتردَّد في اتِّهام الفقهاء بمخالفة الآيات القرآنيَّة بغية الحفاظ على نظام التوريث السائد في المجتمعات العربيَّة قبل الإسلام وتفادي الفوضى والرضوخ لضغط العرف القائم في ما يتعلَّق بانتقال الأرزاق. هذه محاولة ملفتة قام بها الفقهاء لضبط الوضع في المجتمعات، كان مفكرنا قد أصرَّ على الإشارة إليها في أكثر من مناسبة. فما يحقُّ للفقهاء لا يحقُّ طبعًا لسواهم من المفكِّرين المعاصرين الذين يغارون على الفكر الإسلاميِّ ويتعاطون معه بجدِّيَّة ورصانة.

إنَّ مبدأ النسخ قد أسهم في إبطال الآيات الأربع الآنفة الذكر بالإضافة إلى بناء فعل "يوصي" للمجهول في الآية (١٢) من سورة النساء. يرى أركون هنا أنَّه إذا كان حسم مسألة الكلالة والتوصُّل إلى المعنى الحقِّ أمرًا صعبًا، فهو بالمقابل يفتح مجال البحث في قضيَّة الناسخ والمنسوخ، في أسسها وحيثيّاتها.

يعود أركون إلى القرآن والفقهاء لكي يبحث في مفهوم النسخ، فيجد أنَّه يرد في ثلاثة معانٍ:

- المعنى الأوَّل، تبيِّنه الآية رقم (١٠٦) من سورة البقرة، والآية (٥٢) من سورة الحجِّ، وهو يفيد الإلغاء والإبطال.
- المعنى الثاني، يَظهر في الآية رقم (٢٩) من سورة الجاثية، وهو يفيد الكتابة.
- المعنى الثالث، تكشفه "مناقشات الأصوليِّين" كلَّما واجهوا نصوصًا متناقضة، وهو يفيد استبدال نصٍّ بنصٍّ آخر، أو استبدال نصٍّ لاحق بنصٍّ سابق.

انطلاقًا ممّا تقدَّم، يعتبر أركون أنَّ الفقهاء قاموا باختيار النصِّ الذي يصبُّ في خانة التوفيق والانسجام بين الأحكام الشرعيَّة. لكنَّ هذا الأمر يقوم على فرضيَّة تقضي بمعرفة "الترتيب الزمنيِّ الحقيقيِّ لنزول الآيات القرآنيَّة بشكل لا يقبل الشكّ". والخلاف في هذا الخصوص لم يُحسم لا في الماضي ولا في الحاضر.

---

[41] المصدر السابق، ص ٦٦-٦٧.

ويشير مفكِّرنا، في هذا السياق، إلى أنَّ فخر الدين الرازي كان قد تحدَّث عن مشكلة تتعلَّق بقبول مبدأ النسخ. إنَّه عندما تُنسخ آية ما من قِبل أخرى هذا أمر يؤدِّي إلى إثارة مشكلة لاهوتيَّة أهملها الفقهاء في السابق. أي أنَّ "إبطال آية قرآنيَّة معيَّنة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكِّله كلُّ آية بصفتها كلام الله. وبالتالي فينبغي تجنُّب هذا العمل بقدر الإمكان. (إذ لا ينبغي إبطال كلام الله)"[٤٢].

يفتح هنا أركون باب النقاش حول مسألة الناسخ والمنسوخ ويربطها بشكل وثيق بإمكانيَّة معرفة الترتيب الزمنيِّ لنزول الآيات القرآنيَّة، لكي يُصار في ما بعد إلى تحديد الآية الناسخة والآية المنسوخة. وهو يعرف تمامًا أنَّ هذا أمر صعب التحقُّق نظرًا إلى اعتبارات عدَّة تتعلَّق بجمع آيات القرآن وترتيبها انطلاقًا من معرفة تسلسلها الزمنيّ.

... ويبقى لفظ "كلالة" يبحث عن معناه على رجاء اللقاء. كما يبقى مجال الحفر والتفكيك مشرَّعًا للعمل الجدِّيِّ والرصين. لم يُحسم الأمر حتَّى في نصٍّ محمَّد أركون الذي اعتمدنا عليه بشكل أساس وهو: "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميِّ"، على الرغم من أنَّ رغبة القارئ بعد كلِّ هذا التشويق تكمن في معرفة ما سيؤول إليه معنى الكلالة. لا بدَّ من أنَّ لذلك سببًا وجيهًا في رأيي الخاصِّ، أحتفظُ به للخلاصة لاحقًا.

لكن أودُّ أن أشير هنا إلى أنَّه لفت نظري حين اشتغلت على النصِّ الأركونيِّ هامشًا واردًا في الصفحة ٥٤، وضعه هاشم صالح، مترجم النصِّ والمعلِّق عليه، في سياق تفسيره لفكرة الرهانات التي يخفيها كلُّ تشريع يخصُّ مشكلة الإرث في الإسلام. مساحة الهامش تحتلُّ نصف الصفحة تقريبًا، يورد فيها صالح تفسيره للواقع الاجتماعيِّ الذي كان سائدًا قبل الإسلام، ولكيفيَّة مراقبة وضبط سريان الأرزاق الذي ذكره النصُّ الأركونيُّ في المتن، مشيرًا، كما قال أركون، إلى الدور الذي لعبه الفقهاء آنذاك من أجل المحافظة على النظام السابق، وذلك على الرغم ممَّا جاء في القرآن من تعديل أو حتَّى تغيير في هذا الخصوص. الغريب في الأمر

---

[٤٢] المصدر السابق، ص ٧١.

كلِّه، أنَّني لم أعثر في كلِّ الكتاب الذي بين يدي عن معنى لفظ كلالة الذي بقي معلَّقًا، قيد البحث والتدقيق، إلاّ في هذا الهامش الآنف الذكر. يُفاجئ القارئ بمعلومة طُبعت بالخطِّ الرفيع في نهاية الهامش، تفيد مباشرة بمعنى الكلالة، قد يكون المترجم قد أوردها على مسؤوليَّته الخاصَّة، كما يشير في المقدِّمة، في سياق التمييز بين هوامشه وهوامش المؤلِّف.

يقول هاشم صالح مفسِّرًا معنى كلمة **كلالة** ما يلي: "فالواقع إنَّ معناها هو "**الكَنَّة**" أي زوجة الابن، وبالتالي فإذا ما مات الابن يعني انتقال وِرثته إلى زوجته وربَّما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدِّد نظام الإرث العربيِّ كلَّه. ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك حتّى ولو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره"[٤٣].

من هنا السؤال: هل اطَّلع محمَّد أركون على ما أورده هاشم صالح في هامش النسخة العربيَّة للنصِّ؟ لماذا لم يعلِّق على التعليق؟ هل كان بالفعل مقتنعًا بإعطاء هذا المعنى للفظ الكلالة؟ وإن كان الجواب بالإيجاب، فلماذا لم يبتَّ الأمر بنفسه، بل تركه لمعرِّب نصوصه؟

خلاصة القول، بعد هذا التجوال في مملكة الإرث وآليَّة التوريث الذي فرضه علينا التوقُّف عند لفظ "كلالة" القرآنيِّ وكيفيَّة سبر معناه، يمكن أن نذكر الملاحظات التالية:

أوَّلاً، لم يكن همُّ أركون من خلال التطرُّق إلى هذا المجال أن يبتَّ نهائيًّا معنى الكلالة، أو أن يرجِّح معنى على آخر. همُّه الأساس يبقى معرفيًّا أكثر ممّا هو فللوجيّ أو بيانيّ. كان يودُّ أن يسلِّط الضوء على أهمِّيَّة وضرورة القيام بمراجعة نقديَّة لما أتى به المستشرقون في مِنهاجهم الفللوجيِّ، وما أصدره المفسِّرون والفقهاء من آراء وأحكام تبعًا لمنهاجهم البيانيِّ الصرف. من هنا، لم نعثر على معنى واضح وصريح للفظ الكلالة في نصِّه، وذلك إصرارًا منه على لفت الانتباه إلى واجب تأويل حال الغموض المتعمَّد الذي لفَّ محاولات تفسير هذا اللفظ القرآنيِّ. المهمُّ إذًا الذهاب عميقًا لمعرفة سبب الغموض الكامن وراء عدم الكشف

---

[٤٣] المصدر السابق، ص ٥٤.

عن معنى اللفظ بحدٍّ ذاته. إنَّ المحافظة على الغموض مطلوبة كما رأينا لكي تتمَّ عمليَّة سريان الأرزاق بخير وسلامة انسجامًا مع ما كان سائدًا من أعراف لدى القبائل قبل الإسلام.

ثانيًا، يعتبر أركون من خلال الأبحاث والتحرّيات والحفر في طبقات تاريخ الفكر الإسلاميِّ المتراكمة أنَّ المصدر الأساس للفقه كما التشريع ليس هو القرآن بحدِّ ذاته بقدر ما هو التفسير الذي قام به العلماء. وبالتالي، فإنَّ قراءة الفقهاء للقرآن، وكيفيَّة تفسيرهم لآياته، انطلاقًا من المعارف اللغويَّة السائدة في عصرهم، تحتاج اليوم أكثر من أيِّ وقت مضى إلى مراجعة نقديَّة، وإعادة قراءة في ضوء ما توفره المنهجيَّة التاريخيَّة الحديثة، وهي منهجيَّة متعدِّدة الأبعاد والمقاربات.

ثالثًا، إنَّ لفظ الكلالة الذي يمكنه أن يبقى بلا معنى واضح، كما يمكنه أن يرتبط بالأسرار التي لم يشإ الله أن يكشفها، قد تحوّل في نظر أركون إلى أمر إيجابيٍّ، عندما أصبح حجَّة تُستخدم في تدعيم الإيمان بمقاصد الله، وجعل المؤمن ينخرط في دائرة العجيب المدهش، وتحويل آثار المعنى إلى معنى مقدَّس متعالٍ.

من هنا، يشير أركون إلى "الحجم الهائل للقطيعة المعرفيَّة" التي تبرز كلَّما يتمُّ الانتقال من المستوى الشفهيِّ – أي الروايات والحكايات التي تمَّ تداولها لتحديد معنى الكلالة – إلى المستوى الكتابيِّ للعقل الذي يقطع مع الغيب – أي تفسير الطبريِّ هنا – من أجل الكشف عن المعنى المجهول. إنَّ تحليل هذه القفزة النوعيَّة هو ما يهمُّه تحديدًا بالإضافة إلى نقد ما يسمِّيه بـ"المعرفة المبجَّلة" التي يعتمدها علماء التفسير والقانون. ينادي بذلك انطلاقًا من علم نفس المعرفة، ودراسة الأنماط الألسنيَّة والسيميائيَّة لعمليَّة توليد المعنى.

رابعًا، أراد أركون، من خلال بحثه عن معنى الكلالة، أن يشير إلى الهوَّة الكبيرة التي حفرها المفسِّرون والقضاة بين النظام التشريعيِّ الذي فرضه القرآن، من جهة، وبين النظام الذي بلورته الدولة الخلافيَّة ومن ثمَّ الدولة الإسلاميَّة، من

جهة ثانية. بتعبير آخر، إنَّه من خلال درسه الحالة الخاصَّة بمسألة الكلالة أراد أن يُسلِّط الضوء على المسافة القائمة بين ما يدعوه "بمقاصد القرآن" وبين ما دعاه الشاطبيُّ "بمقاصد الشريعة". عمل إذًا على إبراز الفرق القائم بين القانون أو "مقصِده في القرآن"، من جهة، وبين "الأهداف العمليَّة المحسوسة" للأحكام والقوانين القضائيَّة، من جهة أخرى، بخاصَّة وأنَّ هذه القوانين قد تشكَّلت في سياقات وظروف تاريخيَّة متنوِّعة ومتقلِّبة.

هدفه في كلِّ ذلك صريح وواضح: "قطع الطريق على رجال الدين المعاصرين الذين لا يتورَّعون عن اتِّهام الناس بالكفر، إمّا من أجل الحفاظ على امتيازاتهم واحتكار نطاق المقدَّس وتسيير شؤونه، وإمّا لأنَّهم غير قادرين من الناحية العقليَّة والثقافيَّة على إدراك التاريخيَّة العميقة لكلِّ ذلك العمل الذي أنجزه الفقهاء والأصوليُّون الأوائل من أجل ترسيخ تلك الصورة المثاليَّة والتقديسيَّة القائلة بوجود تطابق كلِّيٍّ بين مضامين الأحكام التي بلورها وبين نصِّ الوحي، أقول من أجل ترسيخها في وعي أهل القِبلة بحسب تعبير الطبريّ"[٤٤].

خامسًا، نستعين أخيرًا بعبد المجيد خُليقي الذي يشير في كتابه **قراءة النصِّ الدينيِّ عند أركون**، معلِّقًا على دراسة أركون النقديَّة لما أتى به الفقهاء بخصوص الكلالة، إلى أنَّ تكريس الغموض من قِبل الفقهاء قد جعلهم يعتمدون على "تقنيَّة النسخ للخروج من مأزق تنصيص القرآن على حرِّيَّة التوريث. وهذا ما دفع أركون إلى توجيه اهتمامه لخطاب النسخ قصد دراسته ضمن إشكاليَّة العقل التفسيريّ. فالنسخ الفقهيُّ لم يكن مبنيًّا على منطق السبق والتأخير الزمنيِّ، ولا على منطق المصلحة الاجتماعيَّة العامَّة، بل كان نسخًا يسخِّر الآيات القرآنيَّة، فيقدِّم ويؤخِّر بناءً على منطق لاهوتيٍّ يعكس مصالح الفئات الاجتماعيَّة الحاكمة في ارتباطها بحرّاس الأرثوذكسيَّة أو موظَّفي التقديس بلغة "ماكس فيبر"، من أجل تشكيل "علم التوريث""[٤٥].

---

[٤٤] محمَّد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميِّ**، ص ٧٠.

[٤٥] عبد المجيد الخليقي، **قراءة النصِّ الدينيِّ عند محمَّد أركون**، ط ١، بيروت، منتدى المعارف، ٢٠١٠.

خاتمة

"القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ"، عنوان يختصر إحدى ركائز المشروع الذي رفع لواءه محمَّد أركون على مدى أربعين عامًا من الجهد المتواصل.

"من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ"، عنوان ثانٍ يُفصح بجرأة عن نوايا صاحبه التجديديَّة التي تهدف إلى إرساء ركيزة فكر نقديٍّ نيِّر، يُعرِّي لكي يبني، يحفر لكي يحلِّق، يخرج من التأبيد لكي يدخل في التاريخ حيث جُبِل الإنسان وعاش تجربة الوحي.

لا يملُّ صاحب المشروع النقديِّ من الإشارة إلى المسافة الفاصلة بين حقيقة الوحي المتعالية، وبين الحقيقة التي توصَّل إليها المفسِّرون والفقهاء في ظروف تاريخيَّة معيَّنة لا تخلو من الصراع. فالنصُّ الأوَّل ليس في مرتبة النصوص التفسيريَّة الثواني.

يحثُّ أركون دائمًا المفكِّر على القيام بـ"التفريق بين المعنى الثابت والجوهريِّ المضمونة صحَّته من قِبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقيَّة الاستدلاليَّة التي تختلف وتتغيَّر بحسب النظام المعرفيِّ المأخوذ بعين الاعتبار"[٤٦].

يشدِّد على ضرورة أن يفصل المسلم المعاصر بين المرتبة اللاهوتيَّة للخطاب القرآنيِّ، وبين الشرط التاريخيِّ واللغويِّ للعقل البشريِّ الذي يُنتج خطابات وأحكامًا تبرِّر شرعيَّتها بالاستناد إلى العقل الإلهيِّ.

ليس الهدف من ذلك الحكم على الفكر الإسلاميِّ أو التقليل من شأنه أو تهميشه وجعله بعيدًا عن الحداثة والمعاصرة أو النظر إليه بفوقيَّة وتعالٍ، كما فعل جمع وفير من المستشرقين. الهدف هو التجديد، علَّ هذا الفكر يصبح أكثر قدرة على نقد عمليَّة تجسيد المبادئ المثاليَّة والروحيَّة في التاريخ، أي في حيِّز التطبيق الخاضع لشروط عدَّة تتبدَّل مع الظروف وتسلسل الأيام.

---

[٤٦] **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ**، ص ٦٢.

بين الوحي والتاريخ، والمثال الأعلى والتطبيق، وبين اللغة والفكر، واللفظ والمعنى، يكمن الحراك الفكريُّ للمؤمنين، إلى أيٍّ دين انتموا، فهل يمكن أن تتمَّ مقاربة كلٍّ منهما في علاقته مع الآخر وليس على حسابه؟

متغيِّراتُ النصِّ الدينيِّ ومبادئُ تلقّيهِ في الزمنِ الحاضر

د. وجيه قانصو[1]

بدايةً لا بدَّ أن أشيرَ إلى أمرَين:

أوّلاً، إنَّ تغيُّر النصِّ لا يعني التحريف أو النقصان أو طروء أحوال خاصَّة به تسقط صدقيَّته وصلاحيَّته بصفته نصًّا ناقلاً أو معبِّرًا لكلام الله أو حتّى بصفته كلام الله نفسه. صدقيَّة الوثيقة الدينيَّة التي نسمِّيها القرآن، أو الإنجيل، تتعلَّق بتدخُّل خارجيٍّ، بشريٍّ أو طبيعيٍّ، عن قصد أو غير قصد، يؤدِّي إلى حصول نقص أو زيادة أو تحوير كامل أو جزئيٍّ في القرآن أو الإنجيل، تبعث المؤمن إلى التساؤل أو ربما الشكِّ حول صلاحيَّة هذه الوثيقة في اعتبارها مرجعًا وطريقًا معتبرًا في معرفة مراد الله وكلمته وحقائقه. وهو بحث لا يندرج داخل مجال بحثنا الذي يتعلَّق حصرًا بالمتغيِّرات الطبيعيَّة والضروريَّة التي تعتري وجود النصِّ نفسه، والتحوُّلات التاريخيَّة التي يتعرَّض لها في مجرى تداوله بين الناس. وهي متغيِّرات تصبح ضروريَّة ولازمة لوجوده، طالما أنَّ مجال تداوله هو مجال بشريٌّ، وطالما أنَّ قناة عبوره إلينا هي قناة تاريخيَّة. وحتّى لو سلَّمنا بألوهيَّة المصدر الأوَّل للنصِّ، فإنَّ طريق وصوله إلى الأجيال المتعاقبة هو طريق بشريّ.

الغرض من هذا الكلام تفكيك التلازم بين التغيُّر والتحريف، وفسخ الرابطة بين الثابت على حال جوهريٍّ واحد، التي هي صفة الله، وبين أحوال الكلام المتعدِّدة التي تتعاقب وتعتري وجوده وتحقُّقه الخارجيَّ داخل دائرة التداول والحفظ البشريَّين. وهي متغيِّرات تضمن للنصِّ استمراريَّته ووصوله إلى الأجيال المتعاقبة. وهذا بحث يشترك فيه القرآن والإنجيل معًا، مع اختلاف في أحوال كلا النصَّين لاختلاف ظروف ومناخات المنشأ والتأسيس.

ثانيًا، لو افترضنا أنَّ النصَّ الدينيَّ وصل في هيئته وترتيبه ومتنه، بعد رحلة تحوُّلات وتغيُّرات، إلى شكل ثابت في التاريخ، واستقرَّت المؤسَّسة، ذات السلطة والصلاحيَّة في رعاية شؤونه، على اعتماد نسخة وحيدة وحصريَّة ناقلة أو

---

[1] دكتور في الفلسفة والهندسة، أستاذ في الجامعة اللبنانيَّة، كلِّيَّة الآداب، قسم الفلسفة.

مشخِّصة لكلام الله ومراده، وهو أمر سيحصل حتمًا في مرحلة عناية المؤمنين بوثائقهم المقدَّسة وتعقُّبهم لها. فإنَّ متغيِّرًا آخر ينشأ هذه المرَّة من خارج النصِّ ويعرض المعنى والدلالة إلى التغيُّر والتحوُّل وربَّما إلى الضياع. هذا التغيُّر يطرأ على العلاقة التي تجمع النصَّ ومتلقِّيه في الأزمنة اللاحقة على الزمن التأسيسيِّ للنصِّ، بخاصَّة وأنَّ المتلقِّي هو قارئ طارئ على النصِّ وغير مخاطب فيه منذ البداية. ولمّا كان النصُّ غير مقصود لذاته، بل هو طريق وسبيل للتعرُّف إلى مراد الله، فإنَّ النصَّ يقف حاجزًا بين القارئ والمراد الحقيقيِّ، ولا يمكن الوصول إليه إلاّ من خلال التأويل أو التفسير، وهي عمليَّة يمارسها القارئ بواسطة أدوات وآليّات وداخل فضاء ثقافيٍّ وفي أفق زمنيٍّ محدَّد، ما يجعل المعنى أو المراد المحصل للنصِّ نتيجة وتفاعلاً بين النصِّ والقارئ، وليس مجرَّد كشف عنه. فالقراءة فعل إنتاج لا فعل كشف فقط.

سيرورة الفهم، هي عمليَّة عكسيَّة لسيرورة الكلام، فالكلام يقصد إفهام أو تبليغ السامع أو القارئ بمراده، والسامع يسعى إلى الوصول إلى مراد المتكلِّم من خلال الألفاظ الصوتيَّة أو الكلمات المسطورة. إلاّ أنَّ السؤال هو: هل أنَّ ما يفهمه السامع أو القارئ هو عين ما يقصده أو يريده المتكلِّم أو الكاتب. أي هل أنَّ عمليَّة التكلُّم أو الكتابة عمليَّة قابلة للإنعكاس بشكل كامل ومطابق (Reversable). هذه مشكلة كبيرة، يمكن تلمُّسها في لحظة التبليغ الأولى، وهي مشكلة تتعمَّق وتزداد تعقيدًا كلَّما بعُد زمن التبليغ عن زمن التلقِّي. والبحث هنا لن يتعرَّض لمسألة ما فهمه المتلقِّي الأوَّل، الذي هو المخاطب الأوَّل، لكن سنبحث في المتغيِّرات التي لحقت بالمتلقِّي وعمليَّة التلقِّي اللاحقة بالقياس إلى المتلقِّي الأوَّل.

١. أفق النصِّ وأفق القارئ

هنالك نوع من غرابة مزدوجة في الفهم المعاصر للنصوص القرآنيَّة، بسبب أنَّ النصَّ جاء من مسافة بعيدة، ما يجعله غريبًا على القارئ بسبب لغته ومنطقه الداخليِّ وجذوره الممتدَّة من سياق تاريخيٍّ بعيد. كما أنَّ القارئ يجد نفسه في سياق مختلف عن النصِّ بسبب أنَّ شروط حياته وتوجُّهه ومسلكه الذهنيِّ تختلف

جميعها عن زمن القرّاء الأوائل. أي نحن أمام التقاء بين أفقَين مختلفَين متباعدَين، أفق القارئ المنتمي إلى الزمن الحاضر، وأفق النصّ، الذي تشكَّل ودُوِّن وأُحيط بفضاء تفسيريٍّ في فترة تأسيسيَّة خاصَّة لكنَّه يضغط عبر المؤسَّسات الراعية له بالإبقاء على راهنيَّة المنظومة النصِّيَّة، سواء أكانت في النصوص الأصليَّة أو النصوص التفسيريَّة الحافَّة بها والمرافقة لها.

وإذا كان من الصعب إلغاء دور المفسِّر ذاتًا وكينونة قائمة في التاريخ، فإنَّه من غير الممكن تموقع هذه الذات خارج التاريخ، بل هي موجودة دائمًا داخل التاريخ تعيشه وتعانيه، يقول غادامار: "فلا ينبغي أن نتناول التاريخ من الخارج أو من الأعلى في إحالة موضوعيَّة مصطنعة، فالتاريخ شيء نعانيه دائمًا من الداخل بما هو كذلك، من حيث أنَّنا نقف فيه... وتجربة التاريخ تنطوي دائمًا على تجربة أنَّ المرء لا يستطيع أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ لأنَّه تاريخه الخاص"[٢]. لهذا اعتبر غادامار أنَّ فكرة المعنى الموضوعيِّ المستقلِّ عن القارئ، في عمليَّة القراءة الفعليَّة، هي فكرة ساذجة، لأنَّها لا تُعير أدنى اهتمام للأفق الخاصِّ بالمفسِّر أو المؤوِّل، بل تعتقد أنَّ من الواجب أن نضع جانبًا كامل مجموع مفاهيمنا الخاصَّة وأفكارنا المسبقة. فهذا المسعى، كما يقول غادامار، "ليس إلاّ مجرَّد وهم ساذج بالنسبة لكلِّ قارئ مفكِّر"، فالسعي إلى تجنُّب مفاهيمنا الخاصَّة في التفسير، بالنسبة لغادامار، هو أمر مستحيل. فأن نفسِّر، يعني "أن نستخدم مفاهيمنا المسبقة الخاصَّة"[٣].

فكلُّ تأويل يؤلِّف حوارًا بين الماضي والحاضر، حيث يحصل حدث الفهم عندما ينصهر أفق المعاني والاقتراحات التاريخيَّة الخاصَّة بنا مع الأفق الذي تَموضع ضمنه النصُّ الدينيّ. ولهذا لا يمكننا أن ننظر إلى أيِّ معنى من المعاني التاريخيَّة المكتشفة باعتباره المعنى الحقيقيِّ والنهائيِّ للنصِّ، بل ننظر إليه باعتباره نتاج التفاعل بين تجربتنا الحاضرة وتجربة النصِّ، أو نتاج انصهار الآفاق

---

[٢] غادامر، **فنُّ الخطابة وتأويل النصِّ ونقد الإيديولوجيا**، ص ١١.

A. THISELTON, (1980), *The Two Horizons*, Paternoster, Grand Rapids MI, pp. 304-310

[٣] المصدر السابق.

المشروط تاريخيًا. حيث في كلّ عصر نفهم الماضي فهمًا جديدًا انطلاقًا من الأفق الراهن لحاضرنا، وفهمنا للماضي وللحاضر أيضًا هو نتاج التفاعل والحوار بين اللحظتَين الزمنيَّتَين، وهما يتعدَّلان باستمرار[٤].

التباين بين أفقَي النصّ والقارئ، وعدم إمكانية تجاوز أحدهما أو العبور من أحدهما إلى الآخر، يظهر ثلاث مغالطات وقع فيها التفسير التقليديُّ:

أ- مغالطة التفسير الموضوعيّ

كان التفسير التقليديُّ يعتقد بوجود معنى موضوعيٍّ أو واقعيٍّ للنصّ، وما على القارئ إلاّ الكشف عنه، وهو اتِّجاه لا يرى أيَّ دور أو حضور لعناصر الفهم الأخرى التي ذكرناها. ولا يعترف بتاريخيَّة التلقِّي أو الفهم، فتكرار منهاج التفسير الصحيح يستدعي تكرار المعنى الصحيح، لأنَّ المعنى فرع النظام الدلاليّ للفظ النصّ فقط، وهو نظام لا زمنيَّة أو نسبيَّة فيه ولا اعتبار أو دور لأيِّ عامل من خارج لفظ النصّ. بل لا يقيم هذا المبنى دورًا للفارق بين النصّ الشفاهيّ والنصّ الكتابيّ، وينشئ مطابقة، هي بالتأكيد واهمة بين جميع المتلقِّين وكلّ حالات التلقِّي وجميع عمليّات الفهم. فالمعنى الموضوعيُّ للنصّ يمكن الكشف عنه بمجرَّد مراعاة مقدِّمات الفهم أو التفسير العلميَّة، التي هي مقدِّمات عابرة للأزمنة ومتعالية على أيِّ متغيِّر مكانيٍّ أو بيئيّ.

يظهر الخلل في هذا الاتِّجاه بعد التعرُّف إلى دور المتغيِّرات الحاصلة في عمليَّة التلقِّي بين التلقِّي الأوَّل للنصّ والتلقِّي اللاحق أو المعاصر له. وهي متغيِّرات تزعزع كلَّ أركان الظهور اللفظيّ التي كان المتلقُّون الأوائل يحصلونها ويدركونها، وتجعل من الدلالة حالة مضطربة ومتزلزلة مع كلّ تجربة مواجهة جديدة مع النصّ.

---

[٤] المصدر السابق.

ب- مغالطة بناء القصد الأصليّ للنصّ

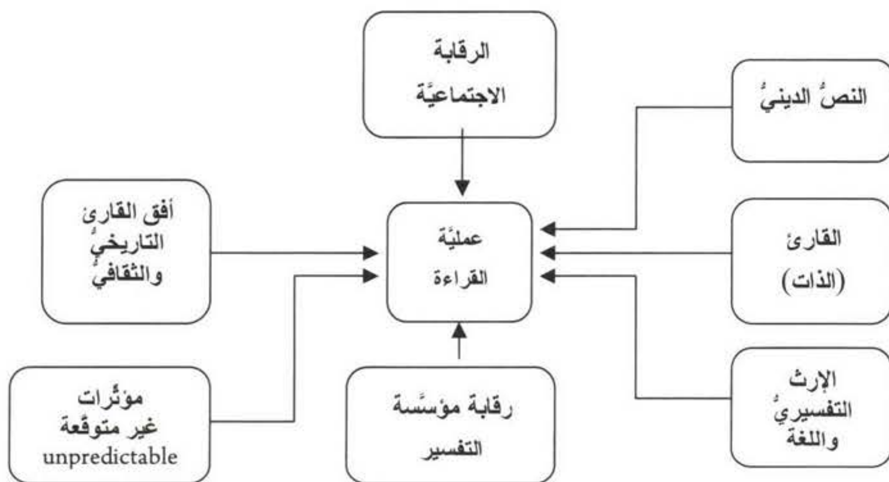
فكرة إعادة بناء تجربة "المؤلِّف" من النصّ، أو التعرُّف إلى المراد من نصّ الوحي لحظة صدوره من خلال تجربة الاحتكاك بالنصّ وحده، تصبح بحكم المستحيلة، بعد انقضاء تجربة التلقِّي الأولى للنصّ، وتغيُّر كامل معطيات التلقِّي وعناصرها في الأزمنة اللاحقة بعد النبيّ، وغياب أكثر معطيات صدور النصّ التاريخيَّة، بحيث لم يبقَ أمامنا سوى النصّ الدينيّ الذي لا يمكن العبور منه إلاّ إليه.

ج- مغالطة العودة إلى المتلقِّي الأصليّ

غياب أكثر عوامل ومعطيات التلقِّي الأولى، بل ندرتها في الكثير من الحالات، في سياقاتها النفسيَّة والأنتربولوجيَّة واللغويَّة، بل ندرة أكثرها، يجعل إعادة بناء تجربة التلقِّي الأولى أمرًا مستحيلاً، سواء أكانت في التلقِّي أو الفهم. لذلك، مهما استند التلقِّي المعاصر للنصّ، إلى وثائق التلقِّي الأولى التاريخيَّة، فإنَّه ليس سوى واقعة تلقٍّ جديدة تحصل في الحاضر ولا يمكن مطابقتها أو حتّى مماثلتها مع تجربة التلقِّي الأولى.

٢. الفاعليّات الحاضرة-المغيبة في تلقِّي النصّ وفهمه

لو راجعنا الشكل رقم واحد، سيتبيَّن لنا العناصر الموضوعيَّة لأيّ قراءة والتي لا بدَّ من استحضارها في أيّ عمليَّة تفسير حاضرة ومعاصرة للنصّ.



الشكل رقم واحد: عمليَّة تلقِّي النصِّ الدينيِّ

أ- الأفق الاجتماعيُّ والثقافيُّ للقراءة

القراءة تحصل داخل المجتمع لا داخل النصِّ فقط، كما أنَّ دلالات النصِّ ليست كامنة في ذاته، بل تتشكَّل بالنسبة إلى مفسِّر أو قارئ معيَّن في مجتمع معيَّن وفي عصر معيَّن، وتنبثق في اللحظة التي تُمارَس فيها القراءة. فلا وجود لقارئ مجرَّد أو قراءة لاتاريخيَّة، بل إنَّ كلَّ قارئ فعليٍّ يمتلك طبيعة اجتماعيَّة وكلُّ قراءة تحصل في لحظة تاريخيَّة محدَّدة محكومة بنسق مميَّز من التصوُّرات أو المفهومات، يدور من حولها النشاط التأويليُّ وتمنحه صورته الخاصَّة وتنتقي له أساليبه وأدواته وإجراءاته، وتبرِّر طابعه.

لذلك لا بدَّ في فهم النصِّ من الرجوع إلى السنن اللغويَّة والاجتماعيَّة المشتركة التي تنظِّم الأدوار في المجتمع وتعبِّر عن حاجاته ومتطلِّباته. فلا يستطيع أحد فهم المرسلة من دون معرفة الشيفرات الاجتماعيَّة والنصيَّة المناسبة. بل إنَّ ممارستك للنصِّ تفترض انتماءك إلى جماعة التفسير العلميَّة التي تتطلَّب الانتماء إلى نسق إجتماعيٍّ، ومؤسَّسة محدَّدة، يمكن تمييزها عن باقي المؤسَّسات الاجتماعيَّة؛ حيث يتمُّ اختيارك وإدماجك مع مبادئ معياريَّة مخصوصة، ويجعلك موضوعًا لمراقبة اجتماعيَّة. يقول توماس كون: "إنَّ الحجج والإثباتات ومسائل البحث أمور لا يمكن

فصلها عن اللعبة الاجتماعيَّة التي هي جزء منها"[5]. فيكون المعنى المحصّل من النصِّ ليس ثمرة رغبة الأفراد وقرائحهم فحسب، بل هو نتاج مران على دور إجتماعيٍّ يسبق دخولنا الحياة المهنيَّة ونتاج ضبط مستمرٍّ (دوزنة) لابناء المؤسَّسة العلميَّة بواسطة أنفسهم[6]. وهذا ما يجعل جماهير القرّاء الغربيَّة ثقافيًّا وإجتماعيًّا وتاريخيًّا عن بيئة النصِّ وخلفيَّته عاجزة عن "أن تتغلغل في العمل الأدبيِّ بنفس السهولة التي تمنحها الألفة للمجموعة الاجتماعيَّة الأصليَّة"[7].

ب- سلطة مؤسَّسة التفسير ورقابتها

إذا كان الفضاء الاجتماعيُّ والمتخيَّل الثقافيُّ بمثابة شيفرة لا بدَّ منها لفهم النصِّ الدينيِّ وفكِّ الكثير من رموزه وإحالاته، فإنَّ عمليَّة التفسير نفسها تخضع لرقابة منظَّمة من خارج النصِّ، تفرض عليها الالتزام بمجموعة قواعد ومعايير لسانيَّة وجماليَّة وأخلاقيَّة، مُعترف بها ومصادَق عليها في المجتمع، تتمكَّن من خلالها هيئات اجتماعيَّة وثقافيَّة تمثِّل إيديولوجيا دينيَّة سائدة، من تحديد كيفية القراءة وصياغة شيفرات القراءة ومن مراقبة سير العمليَّة التأويليَّة ووضع المائز بين النشاط السويِّ وغير السويِّ، الممدوح والمذموم.

هذا يجعل من عمليَّة فهم النصِّ الدينيِّ وتفسيره، نشاطًا اجتماعيًّا أكثر ممّا هو جهد فرديٌّ، بمعنى وجود منظَّمة اجتماعيَّة تراقب نشاط التفسير، وتفرض على المفسِّر الانتماء لجماعة التفسير والتماهي مع مبادئها وقواعدها. أي هي عمليَّة مراقبة ومسيطر عليها، تجعل معنى النصِّ نتاجًا لإلزامات اجتماعيَّة وإكراهات وممارسات وضغوطات سلطويَّة وثمرة سياسة "الحقيقة" الخاصَّة بإيديولوجيَّة المجتمع المهيمنة في داخله أو داخل جماعات تضامنيَّة خاصَّة. فالانتماء إلى مؤسَّسة التفسير يعني أن تنتمي إلى نسق اجتماعيٍّ أو مؤسَّسة اجتماعيَّة محدَّدة، يتمُّ

---

[5] توماس كون، **بنية الثورات العلميَّة**، ترجمة علي نعمة، دار الحداثة، ١٩٨٦، راجع مقدِّمة الكتاب، ص ٥-٢٩. راجع أيضًا: ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ص ١٤٩-١٦٠.

[6] ميشال دوبوا، **مدخل إلى علم اجتماع المعرفة**، ص١-٨٢.

[7] راجع

R. ESCARPIT, *Sociologie de la littérature*, p. 106.

من خلالها إدماج القارئ أو المفسِّر مع مبادئ معياريَّة مخصوصة تجعله موضوع مراقبة اجتماعيَّة ونتاج مران على دور اجتماعيٍّ، تجعل نتاج المفسِّر ملائمًا لإنتظارات الزمرة وتوقُّعاتها، وليس ثمرة لجهد الأفراد وحدهم. هذا يتجلّى بوضوح في التزام المفسِّرين بنفس القواعد والمعايير التي لا تكتسب قوَّتها من صلاحيَّتها العلميَّة أو فاعليَّتها المنهجيَّة، بل تكتسبها من كونها قواعد ومعايير مشروعة، استمدَّتها من تفسير "السلف" واعتمدتها مؤسَّسة التفسير معيارًا للتفسير "الصحيح" أو المذموم".

فهناك دائمًا في المؤسَّسة الاجتماعيَّة "جماعة معيَّنة" تمتلك فهمًا مناسبًا عن الحقيقة وعن الواقع. هذه الجماعة هي مجموع "الخبراء" أو "المتخصِّصين". يقول أمبرتو إيكو: "إنَّ الفكر أو الرأي الذي يحدِّد الواقع يجب إذن أن يرجع إلى جماعة من الخبراء، وهذه الجماعة يجب أن تكون مبنيَّة ومتخلِّقة بحيث تأخذ المبادئ فوق الفرديَّة بالحسبان"[٨]. هذه الجماعة تحوَّلت في فضاء الفكر الدينيِّ إلى "هيئة متعالية" تضمن اشتراك جميع الذوات في التقيُّد بفهم معيَّن عن الحقيقة، وإلى "هيئة عليا" تراقب التأويلات المختلفة، التي يجب أن تحظى بموافقتها لكي تكون مقبولة ومناسبة.

ج- عمليَّة الفهم والتراث التفسيريّ

يعدُّ التراث التفسيريُّ بمثابة النصِّ الثانويِّ الذي يعيد في صورة شرح أو تعليق ما أقرَّه النصُّ الدينيُّ الأصليُّ من معطيات ثابتة ويترجم محتوياته الدلاليَّة، إلاَّ أنَّه في اللحظة التي يعيد فيها النصُّ الثانويُّ ما قاله النصُّ الأصليُّ، فإنَّه يعبِّر عن الذي لم يقله قطُّ إلى درجة أنَّه لا يكرِّر النصَّ الأصليَّ وإنَّما يستحضر ما لم يقله ويبدو غريبًا عن طبيعته وخارجًا عن نطاقه[٩]. فالنصوص الثانويَّة، هي كتابة عن

---

[٨] راجع

U. ECO. (1990), *The Limits of Interpretation*, USA, Midland Book, p. 222.

راجع أيضًا: وحيد بن بوعزير، **حدود التأويل**، بيروت، الدار العربيَّة للعلوم، ٢٠٠٨.

[٩] **نظريَّة النصّ**، ص ٣٠١-٣١٩.

الكتابة، ووظيفتها تجلية الجوانب الأكثر بروزًا في النصّ والأكثر إثارة أو التباسًا، وتوضيح المعاني التي يرى المفسّر أنَّها ذات قيمة كبيرة مع إمكانيَّة كبيرة بتعريضها للتشويه والإعاقة. كما أنَّ التفسير يساعد على بناء نصوص جديدة إلى ما لا نهاية، ومهمَّة نصّ التفسير أن يقول ما كان قد قيل بصوت خفيٍّ في النصّ الأصليّ، ليكون التفسير بذلك شكلاً من أشكال إنتاج النصّ وإعادة دمجه ضمن منظومة سيميائيَّة جديدة وبنية دلاليَّة مغايرة للنصّ الأوّل[١٠].

أنتج المسلمون عددًا لا يحصى من التفاسير وعلوم القرآن وعلوم السنَّة ونصوص أئمَّة المذاهب، وهي نصوص نسجت حول النصوص الدينيَّة الأصليَّة، وتكاد تكون بديلة عنها، بحكم أنَّ أيَّ قراءة للنصّ الأصليّ أو مسعى لتحصيل معنى له لا بدَّ أن يمرَّ عبر التفاسير والشروحات والتعليقات. فنحن لم نعد، في معرض قراءتنا للنصّ الدينيّ، نقرأه مستقلاً ووحده، بل عبر تفاسير وكتب استنباط وشروحات عديدة، تبيِّن ما خفي علينا من معانٍ وترشدنا إلى أصول فهمه وتفسيره، إلاّ أنَّ مقولاتها الخاصَّة تفرض نفسها علينا بالمقابل وتسجن النصَّ الأصليَّ داخل جدران مسبقاتها وتحكُّماتها الاستدلاليَّة، الأمر الذي يعيق عمليَّة التلقِّي المباشر بين القارئ والنصّ ويحجب التفاعل المباشر والإيحاء الخالص الذي يتدفَّق من النصّ باتِّجاه القارئ ويعطِّل قدرة القارئ على التموضع داخل النصّ ويشوِّش عليه التقبُّل الشفَّاف والمباشر لما يبثُّه النصُّ في وعيه وما يمكن أن يفتح عليه من عوالم وآفاق وجود.

فالتفسير المأثور لا يكتفي بترشيد القارئ والمفسِّر بل يملي عليه ويأمره وينذره من عواقب الانزياح عن التفسير "الممدوح" أو "المستقيم"، الأمر الذي يضيِّق حيِّز التفسير الجديد ويعطِّل الفاعليَّة الحرَّة والخلاّقة، التي يفترض أن تكون حاضرة في كلِّ حالة تلقٍّ للنصّ الدينيّ، والتي تماثل التلقِّي الأوّل له حين صدوره، حيث كانت فاعليَّة النصّ وحيويَّته وقوَّة تأثيره متحقِّقة عبر حواريّاته المباشرة مع كلٍّ الذين خاطبهم، مؤمنين ومشركين، مسلمين وكتابيِّين، وعبر المساحة الحرَّة التي تركت للمتلقِّين الأوائل في تحسُّس إيحاءات النصّ وتمثُّل معانيه.

---

[١٠] المصدر السابق.

ويمكن القول إنَّ التراث التفسيريَّ، الذي بدأ، في فترة ما، مجرَّد مقترحات علميَّة خالصة في فهم النصِّ الدينيِّ وتفسيره، تحوَّل مع الوقت إلى أرثوذكسيّات[11] ومنظومات رسميَّة، أخذت تتعالى بحقائقها وتفرض نفسها على القارئ المعاصر، وتضغط عليه لالتزام مباحاتها ومحذوراتها المعرفيَّة، مستعينة بجهاز رقابة متغلغل داخل المكوِّن الثقافيِّ للمجتمع، وبشيء من التحالف أو التفاهم مع سلطات المراقبة والعقاب الرسميَّة. فلم تعد منظومة التفاسير المتشكِّلة تقدِّم نفسها بوصفها خيارًا معرفيًّا خالصًا، بل تطرح نفسها منظومة إستقامة كاملة تضبط بشكل صارم إيقاع التفسير، وتميِّز بين الممدوح منه والمذموم، بحيث يصعب بل يستحيل التفكيك بينها وبين النصِّ المفسَّر. فالمفسَّر وقواعد التفسير ومبادئه والمفسِّر هي عناصر مجتمعة ومتلاحمة داخل نسق موحَّد يفرض إلتزام مبادئ وقواعد محدَّدة.

وقد رأى محمّد أركون أنَّ التراث التفسيريَّ الذي وصل إلينا "هو عبارة عن خلق جماعيٍّ شارك في صنعه كلُّ أولئك الذين يستمدُّون منه هويَّتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه بإستمرار"[12]. أي أنَّ التراث الدينيَّ ليس فقط ما جاء به النبيُّ، أو النصوص التأسيسيَّة الأولى والأوَّليَّة، بل هو أيضًا نصوص ثانويَّة نسجت وما زالت تنسج حول النصّ. فإذا كان الوحي قد أُغلق نهائيًّا بموت النبيِّ، فإنَّنا نجد أنَّ تفسيره وشرحه وترجمته التي تشكَّلت لاحقًا، أصبحت جزءًا من المنظومة الشعائريَّة والأخلاقيَّة والقانونيَّة داخل الدين، بحيث يصعب التمييز بين ما جاء به النبيُّ وما تشكَّل من تراث مدوَّن وتفسيريٍّ بعد وفاته.

---

[11] آثرت استعمال الكلمة بصيغتها الأجنبيَّة، وهي مركَّبة من كلمة Ortho اليونانيَّة وهي بمعنى المستقيم أو الصحيح، وكلمة Dox وهي بمعنى الرأي أو تعاليم أو أفكار. وقد أصبحت الكلمة بمثابة تعبير عن إلتزام عقيدة دينيَّة قويمة وفق ما تحدِّده وتراه هيئة مشرفة ذات سلطة. ثمَّ صار للكلمة إستعمال أوسع من ذلك، لتدلَّ على التطابق مع عقيدة متَّبعة أو سلوك سائد، وتأخذ معنى Conventional أي المعتقد أو الرأي أو الموقف السائد. راجع: Britanica.com, WorldIQ.com, Merriam.com. (Word: Orthodox)

[12] محمّد أركون، **الفكر الإسلاميُّ: تاريخيَّة الفكر العربيِّ الإسلاميِّ**، بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ١٩٩٨، ص ٨١-٨٥.

٣. متغيِّرات التواصل: بين التلقِّي الأصليِّ والتلقِّي الراهن

بالاعتماد على نموذج رومان جاكبسون في عمليَّة التواصل التي تحصل بين المتكلِّم والمستمع، وهو نموذج يمكن الانطلاق منه في التعرُّف إلى المتغيِّرات التي تجعل التواصل بين النصِّ والمتلقِّي في زماننا الراهن مغايرًا للتلقِّي الأوَّل الذي حصل زمن صدور النصّ. وبالرجوع إلى الشكل رقم واحد، نجد أنَّ عمليَّة التواصل تقوم بحسب جاكبسون[١٣] على ستَّة عناصر أو عوامل وهي: **المرسِل والمرسَل إليه والرسالة والسنن (أو الشيفرة) والمرجع والقناة**. وسنعمل تباعًا على إظهار المتغيِّرات في كلٍّ من هذه العناصر.

الشكل رقم ١: عمليَّة التواصل الكلاميّ

أ- المرسِل: مصدر الوحي

لو قارنّا بين عمليَّة الاتِّصال الحاصلة زمن النبيِّ، والعمليَّة الحاصلة في زماننا، فإنَّهما يفترقان في حضور المرسِل في العمليَّة الأولى وغيابه في العمليَّة الثانية. فالمرسِل والمبلِّغ أثناء فترة التبليغ تمثَّلا بالنبيِّ، ما يجعل كلام النبيِّ في تبليغ الوحي أو شرحه كلامًا لله. كما أنَّ حضور النبيِّ أثناء فترة التبليغ يعطي للوحي فرصة الدفاع عن نفسه أو تصويب الفهم الخاطئ أو شرح ما كان ملتبسًا أو غامضًا أو مشتبهًا. في حين أنَّ التلقِّي في الزمن الراهن يكون بغياب المبلِّغ، ما

---

[١٣] راجع: فاطمة الطبّال بركة، **النظريَّة الألسنيَّة عند رومان جاكبسون**، ص ٦٥-٨٦. الطاهر بومزبر، **التواصل اللسانيُّ والشعريَّة**، بيروت، الدار العربيَّة للعلوم، ٢٠٠٧. راجع أيضًا: إيمانويل فريس، برنارد موراليس، **قضايا أدبيَّة عامَّة**، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٣٠٠، ١٩٩٤، ص ٦٢. راجع أيضًا: عمر أوكان، **اللغة والخطاب**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٤٧-٥٥.

يجعل النصَّ عرضة للفهم الخاطئ، ويكون فيها القارئ أو المتلقِّي، فردًا كان أو جماعة، قادرًا على التفرُّد بالنصِّ وتوظيفه لاستعمالاته الخاصَّة دون أن يمنعه النصُّ أو الذي صدر عنه من ذلك. وهذا ما نشاهده في أكثر الاستعمالات المعاصرة للنصِّ الدينيّ.

كذلك فإنَّ المرسِل أو المؤلِّف زمن التأسيس ينحصر في النبيِّ المبلِّغ عن الله، حيث كان المتلقِّي الأوّل يتلقّى الرسالة مفرَّقة مباشرة من مصدرها. إلاّ أنَّه ورغم ورود روايات تؤكِّد حرص النبيِّ على تدوين القرآن في زمانه والتأكُّد من تدوينه وفق ترتيب خاصٍّ، فإنَّ محصِّلة التدوين النهائيَّة قد تمَّت بعد النبيّ. وحصلت عمليَّة التدوين والتحقُّق من الوثائق المدوَّنة والجمع النهائيِّ للنصِّ القرآنيِّ، وفق شروط بشريَّة وترتيب جماعيٍّ وبمعايير تتناسب مع الأفق الثقافيِّ والمستوى العلميِّ لزمن التدوين زمن أبي بكر وعمر وعثمان. ما يعني أنَّ هنالك، أثناء تلقِّينا المعاصر للنصِّ، وسيطًا يقف بيننا وبين المرسِل الأصليِّ ويضاف إليه، هو بمثابة شريك في إنتاج الرسالة، على الأقلِّ في قبول وردِّ النصوص المدوَّنة وفي الترتيب النهائيِّ للآيات والسور. هذا الشريك لا يمكن القفز فوقه أو تجاهله، بل هو حاضر حضورًا مستقلاً عن المرسِل الأصليِّ في تشكُّل وثيقة القرآن النهائيَّة، ولا بدَّ للمؤمنين بسلامة القرآن من أيِّ تحريف من تغليف ذلك الوسيط (أو الشريك) بشيء من التقديس والقول بعصمته عن الخطأ، عبر القول بعصمة الإجماع وقداسة السلف. فنحن، على مستوى الوعي العلميِّ، لا نتلقّى النصَّ الدينيَّ بصفته وصل إلينا مباشرة من الله، بل بصفته نصًّا أجمع المسلمون أثناء تدوينه وجمعه على "تواتره".

المتغيِّر الأهمُّ في طبيعة المرسِل أثناء تلقِّينا المعاصر للنصِّ الدينيِّ، يتجلّى في الحديث النبويِّ، حيث لم يكن الراوي شريكًا في شكل وترتيب النصِّ فحسب، بل كان شريكًا في التكوين اللفظيِّ للنصّ. فأكثر النصوص النبويَّة ظلَّت تتناقل بعد النبيِّ ولعدَّة أجيال شفاهة، مع شيوع النقل حينها بالمعنى لا بالحرف. كما أنَّ تدخُّل المصنِّف في جمع الروايات وتدوينها ونقلها من حالة التفرُّق إلى الترتيب والتبويب وفق منهجيَّة خاصَّة بالمصنِّف، بالإضافة إلى دور المدوِّن في قبول بعض

الروايات ورفض البعض الآخر وفق معايير خاصَّة به. كلُّ ذلك يشير إلى أنَّ الراوي ومصنِّفي الروايات هم أيضًا شركاء في تشكُّل الرسالة الدينيَّة المدوَّنة التي وصلت إلينا في شكلها النهائيّ. فاللفظ والترتيب والإنتقاء والحذف التي مارسها مدوِّنو ومصنِّفو السنة النبويَّة ليست أمورًا خارجة عن القول النبويّ بل تدخل في أصل تكوينه وبنيته ومعناه ونظامه الدلاليّ. فالنصُّ النبويُّ في شكله النهائيِّ المدوَّن قد وصل إلينا عبر عدَّة وسائط إبتداءً بمصدره وقائله الأصليِّ مرورًا برواته المتعدِّدين الذين روَوا الحديث النبويَّ بالمعنى لا باللفظ، وصولاً إلى تدوينه الأوَّليِّ البدائيِّ وانتهاءً بتصنيفه تصنيفًا منهجيًّا وعلميًّا نهائيًّا. حيث أدى تنوُّع المصنِّفين واختلاف معايير قبول الرواية وعدمها وتنوُّع أهواء وميول المصنِّفين إلى رواية القول النبويِّ الواحد بأكثر من لفظ وإلى اختلاف المصنَّفات الحديثيَّة وتنوُّعها.

بذلك فإنَّ سلسلة الرواة، بالإضافة إلى مصنِّفي الكتب الحديثيَّة، هم أيضًا مؤلِّفون شركاء في النصِّ الحديثيِّ الدائر بين أيدينا، حيث إنَّ تغيُّر المصنِّف والراوي يؤدِّي إلى تغيُّر الرواية والمصنَّف، وهذا يؤدِّي بدوره إلى تغيُّر كامل في المعنى المفترض أن يكون مراد النبيِّ وقصده. فالنصُّ النبويُّ الذي يصل إلينا لا يصل عبر مؤلِّف واحد بل عبر عدَّة مؤلِّفين شاركوا المؤلِّف الأوَّل الأصليَّ (النبيَّ) في إنتاج النصوص الصادرة عنه وترتيبها وصياغتها وانتقاء ما يناسب منها، بحيث لا يمكن العبور إلى المؤلِّف الأوَّل إلاّ بالمرور عبر المؤلِّفين اللاحقين الذين لم يكونوا مجرَّد كَتَبَة محايدين لحدث النبوَّة خطابه، بل هم شركاء حقيقيُّون وفعليُّون في صياغة اللفظ وترتيبه وتبويبه. بعبارة أخرى، إنَّ الإضافة الجوهريَّة على لفظ النصِّ النبويِّ وشكله التي تمَّت بعد النبيِّ تستلزم القول بوجود مؤلِّفين إضافيِّين للنصِّ الدائر بين أيدينا، بحيث لم يعد من الممكن القول بالتطابق الكامل والجازم بين ما نقرأه ونتلقَّاه، وما قاله النبيّ. ولا يمكن فهم النصِّ النبويِّ نفسه من دون النظر في كفاءة المؤلِّفين الإضافيِّين وخلفيّاتهم وأفقهم العلميّ. وهذا يفسِّر وجود علم الجرح والتعديل الذي ابتكره علماء الحديث للنظر في كفاءة وقدرات واستقامة الوسطاء الإضافيِّين بين النبيِّ والمتلقِّي المعاصر للنصّ. ما يعني أنَّ

الراوي لازمة تكوينيَّة من لوازم النصِّ الدينيِّ، وليس مجرَّد ناقل أمين ومحايد وشفّاف، بل هو جزء من سلسلة المرسِلين التي كان النبيُّ أوّل حلقاتها وكان مصنِّفو الكتب الحديثيَّة المعتمدة كالبخاري ومسلم (عند السنَّة مثلاً) والكلِّيني والطوسي (عند الشيعة مثلاً) آخرها.

القول بتعدُّد مؤلِّفي النصِّ الدينيِّ يعني عدم إمكانيَّة تطابق النصِّ المدوَّن بصيغته النهائيَّة مع ما قاله صاحبه الأصليّ إذ إنَّ الوسيط الإضافيَّ ليس ناقلاً فقط، بل هو مؤلِّف أيضًا، شارك في ترتيب النصوص وانتقاء ما رأى أنَّها صحيحة أو مستقيمة. ولم تقتصر مشاركته هذه على انتقاء النصِّ، بل تدخَّل في أصل اللفظ، الذي يبعد أن يكون قد نُقل نقلاً مطابقًا للَّفظ الذي نطق به المؤسِّس الأوّل. بل إنَّ التناقل الشفاهيَّ الذي حكم الرواية لأجيال عدَّة تتعدّى المائة عام، يعني أنَّ اللفظ الذي استقرَّ على هيئته المادِّيَّة المدوَّنة، ليس، بحكم العادة وبحساب الاحتمالات البسيطة، مطابقًا للَّفظ الأصليّ. ما يعني أنَّ القارئ المعاصر، لا يتلقّى ما قاله النبيُّ، بل يتلقّى كلَّ التحوُّلات التي رافقت تناقل النصِّ، والتأثيرات السياسيَّة والمذهبيَّة والاجتماعيَّة التي تسرَّبت، بشكل خفيٍّ حينًا وعلنيٍّ حينًا آخر، إلى لفظ النصِّ وتكوينه ونظام الترتيب والتركيب الحاصل بين النصوص المتعدِّدة. فما نقرأه من نصوص نبويَّة، ليس فقط ما قاله النبيُّ، أو الإمام "المعصوم"، بل هو ثمرة التفاعلات التي طرأت بعد صدور النصِّ ورافقت عمليَّة روايته وتدوينه وتصنيفه واستقراره على هيئته النهائيَّة التي وصلت إلينا. كلُّ ذلك يستوجب، أثناء تلقِّي النصِّ وقراءته وفهمه، استدعاء كلِّ الشركاء الذين ساهموا في استقرار النصِّ النبويِّ على هيئته وصيغته النهائيَّة، وهم ليسوا عارضين وطارئين على بنية النصِّ وتكوينه ومعناه، بل هم شركاء فعليُّون وفاعلون في تشكّل النصِّ النهائيِّ، ويمكن اعتبارهم مجموعة مرسِلين للنصِّ الواحد، حيث لا يكتفي النصُّ المدوَّن والمصنَّف بنقل مراد ومقاصد القائل الأصليِّ وهو النبيُّ، بل ينقل أيضًا، بشكل علنيٍّ حينًا وخفيٍّ حينًا آخر، مقاصد الرواة والمصنِّفين وميولهم المذهبيَّة وتوجُّهاتهم السياسيَّة وخلفيّاتهم الثقافيَّة.

ب- المرسَل إليه

يمتلك المؤلِّف (أو المتكلِّم) لحظة الكتابة أو الكلام جمهورًا حاضرًا في وعيه، ولو كان هو نفسه[١٤]، ويميِّز بين جمهورَين، أوّلهما: "الجمهور المخاطَب" (Le public-interlocuteur) المحايث لعمليَّة التكلُّم أو الكتابة نفسها، والذي يستحضره الكاتب ويتوجَّه إليه لحظة الكتابة، وثانيهما الجمهور الذي يمكن أن يصل إليه كلامه أو نصّه ويقرأه من دون أن يكون مفترضًا أو موجَّها إليه[١٥]. وإذا كان الجمهور الأوّل مقصودًا ومتوقَّعًا، فإنَّه لا يشكل سوى جزء محدود جدًّا من جمهور هائل من القرّاء الممكنين غير المتوقَّعين على الإطلاق، "إمّا لأنَّهم ينتمون إلى طبقة أخرى أو إلى بلد آخر، أو ببساطة لأنَّهم لم يولدوا بعد. والقارئ المستقبليُّ على وجه الخصوص، غير متوقَّع تمامًا"[١٦]. وتُعدُّ قراءة الجمهور الواسع غير المقصود "خيانة" لأنَّها تضع الكلام في نسق مرجعيٍّ لم يوضع من أجله أصلاً[١٧].

هذا يعني أنَّ المرسَل إليه الذي يفترضه المتكلِّم ويوجِّه الخطاب إليه، لا يشترط تطابقه بالضرورة مع المتلقِّي غير المتوقَّع، بل هما حتمًا غير متطابقَين، بفعل أنَّ الأوّل افتراضيٌّ أو متوقَّع، وبمثابة نموذج مثاليٍّ لتلقِّي كلامه أو نصِّه وفهمه، وأنَّ الثاني متعدِّد في أزمنة تاريخيَّة وآفاق ثقافيَّة مختلفة تنتج بالتأكيد ذوات مختلفة. فالقارئ (أو المتلقِّي) موجود في التاريخ ولا يمكنه الخروج منه، وهو في وعيه وقوالب تفكيره ونوازعه، حصيلة تشكُّل إراديٍّ وانبناء اجتماعيٍّ وعلائقيٍّ، تُشكِّل

---

[١٤] راجع

R. ESCARPIT, (1992), *Sociologie de la littérature*, Alger, collection que sais-je?, éd. Dahleb, 8ème édition, p. 97.

أنظر أيضًا: رشيد بنحدو، العلاقة بين القارئ والنصِّ في التفكير الأدبيِّ المعاصر، ص ٤٧٦.

[١٥] راجع

R. ESCARPIT, *Sociologie de la littérature*, p. 97.

[١٦] راجع

R. ESCARPIT, (1993), *l'écrit et la communication*, Alger, collection que sais-je?, éd. Bouchene, 4ème édition, p. 65.

[١٧] راجع

R. ESCARPIT, *Sociologie de la littérature*, p. 111.

وعيه لذاته وتجعله يفكِّر بطريقة مخصوصة ومتميِّزة عن المخاطب المفترض أو المتلقّي المباشر للكلام.

تتجلّى متغيِّرات التواصل في عنصر المرسَل إليه، بين عمليَّة التواصل زمن التلقّي الأوّل للنصّ الدينيّ والتلقّي المعاصر له، في جهة أنَّ المتلقّي الأوّل كان معاصرًا للمبلِّغ ويشترك معه في الأفق التاريخيّ والفضاء الثقافيّ، وكان الخطاب موجَّهًا إليه مباشرة، ويتلقّى الوحي شفاهة عبر وسيط ينطق باسم الله. بل كان هذا المتلقّي شريكًا في تشكُّل النصّ وجزءًا من تكوينه الداخليّ، ويكاد لا يخلو موقع في القرآن من ذكر ردود أفعال وأقوال المتلقّين المباشرين للوحي. في حين أنَّ المتلقّي الحالي ينتمي إلى أفق تاريخيّ وثقافيّ مختلف وغير معاصر للمرسِل وليس حاضرًا في سياقه وحراكه كما كان المتلقّي الأوّل. هو بمثابة مرسَل إليه غير مباشر يتلقّى الوحي دفعة واحدة باعتباره وثيقة مدوَّنة ودفعة واحدة من دون التقيُّد، أثناء تلقّيه له، بالتعاقب التاريخيّ لصدور الآيات أو أقوال النبيّ، أو بترتيبه "التوقيفيّ" الحاصل في وثيقة القرآن أو مصنَّفات الأحاديث النبويَّة. ما يجعل المتلقّي المعاصر للنصّ مرسَلاً إليه غير مباشر، بخلاف المتلقّي الأوّل الذي كان مرسَلاً مباشرًا إليه.

التمييز بين المرسَل إليه مباشرة والمرسَل إليه غير المباشر، يؤدّي إلى الفارق الكبير في طبيعة الخطاب الدينيّ الذي يتلقّاه كلٌّ منهما وفي كامل عمليَّة التواصل بين المرسِل والمرسَل إليه. حيث تتطابق الرسالة اللفظيَّة مع الخطاب في المرسَل إليه مباشرة، لأنَّ الكلام موجَّه إليه، ويتوقَّع منه المتكلِّم (أو المبلِّغ) إستجابة أو تلبية أو أثرًا ما، ويكون المتكلِّم في موقع الفاعل ويكون المتلقّي في موقع المنفعل. في حين أنَّ المرسَل إليه غير المباشر (المتلقّي المعاصر) يتلقّى الرسالة لا بصفتها موجَّهة إليه، ولا يُتوقَّع منه استجابة أو تأثير أو انفعال مماثل لما يتوقَّعه المتلقّي الأوّل. ما يعني أنَّ الخطاب الذي يتلقّاه المرسَل إليه غير المباشر ويعتبره موجَّهًا إليه، لا يشترط تطابقه مع مدلول الرسالة اللفظيَّة للنصّ الدينيّ. فالمرسل إليه غير المباشر (المعاصر) يصنع الخطاب وفق تجربته وميوله ووضعه، وما يشعر أنَّه

معنيٌّ به، بل يصبح منافسًا للنصّ في امتلاكه لمعناه[١٨]، لأنَّه يمتلك حرّيَّة كاملة في طريقة تلقّي النصّ، سواء أكانت في تقديم العبارات وتأخيرها أو في الترتيب الحاصل في النصّ. هو يتلقّاه كيفما يريد لأنَّه ليس في وضعيَّة تحاوريَّة مباشرة مع المرسِل وغير مقيَّد بقواعدها وشروطها. ولو حيَّدنا الضغط الاجتماعيَّ أو الإيديولوجيَّ الذي يفرض نمطًا خاصًّا في تلقّي النصّ وفهمه وينزع إلى توحيد عمليَّة التلقّي وتطابقها في كلّ الأزمنة، فإنَّ النصَّ بالنسبة للمرسل إليه غير المباشر أشبه بشيء موضوع على الرف يَعرِضُ نفسه للتملُّك والأخذ من دون المطالبة بأيِّ مردود أو ثمرة مباشرتَين، هو أشبه برسالة مفتوحة تطلق بياناتها في كلّ الاتّجاهات تاركة الخيار لأيِّ متلقٍّ في التقاطها وفهمها بحسب ما يمليه الظرف الثقافيُّ لواقعة التلقّي.

هذا يثير لدينا مسألة تعدُّد أو وحدة المخاطب في النصّ الدينيّ، حيث يميل الفقه الدينيُّ إلى اعتبار المخاطَب واحدًا في كلّ الأزمنة، بلا فارق بين متلقٍّ مباشر له ومتلقٍّ له بالواسطة، بين متلقٍّ شفاهيٍّ ومتلقٍّ غير شفاهيّ. وهذه مسألة مختلفة عن مسألة أنَّ القرآن لكلّ زمان ومكان، حيث إنَّ الأخيرة تؤكِّد صلاحيَّة القرآن في مخاطبة الجميع وقدرته على عبور الأزمنة والثقافات واستحواذ اهتمام كلّ من تربى عليه أو من قصد قراءته أو صادف المرور به. فلا تستلزم قضيَّة "القرآن لكلّ زمان ومكان" بالضرورة وحدة الخطاب ووحدة التلقّي ووحدة المخاطَبين في كلّ زمان ومكان، رغم وحدة النصّ في كلّ الحالات. بل هنالك، في كلّ وضعيَّة تلقٍّ، حاصلة زمان ومكان معيَّنين، عمليَّة تواصل مغايرة للذي حصل زمن النبيّ، وإمكانيَّة لتشكُّل خطاب جديد يتلقّاه المخاطَب الجديد ويرى أنَّه مَعْنيٌّ به وموجَّه إليه.

النزعة الى توحيد المتلقّين، دفعت الإرث التفسيريَّ إلى توحيد مسالك التفسير، والتقيُّد بتفسير السلف الذي لا يعثر على اختلافات جوهريَّة فيه. وبالتالي نشوء نزعة في توحيد المتلقّي والمرسَل إليه في الزمان والمكان، واعتبار الأفق التاريخيِّ والثقافيِّ لكلّ متلقٍّ أمورًا طارئة وعارضة على بنائه النفسيِّ والذهنيِّ

---

[١٨] ريكور، **نظريَّة التأويل**، ص ١٤١-١٤٨.

وأفق وعيه وتفكيره، وتحويل جميع قرّاء النصّ إلى مجرّد متلقّين سلبيّين للنصّ، يجهدون في الكشف عن المعنى الموضوعيّ الموحَّد للنصّ الذي عبَّر تفسير السلف والمأثور عنه أحسن تعبير، ويفترض أنَّ المفسِّر أو المتلقّي أو المرسَل إليه، المتوقَّع في النصّ الدينيّ، هو كائن خارج التاريخ ومنزه عن تحوُّلات الثقافة والوضع الاجتماعيّ الخاصّ. إنَّه واحد في كلّ الأزمنة والأمكنة، رغم تعدُّد أشخاص المتلقّين والمفسِّرين والقرّاء. فالشخص متعدِّد في حين أنَّ المُرسَل إليه والمفسِّر والقارئ والمؤوِّل واحد وثابت.

أوهم تهميش الأفق التاريخيّ لمتلقّي النصّ الراهن الكثيرين بإمكانيَّة إعادة بناء تجربة المتلقّي الأوَّل أو الأصليّ للنصّ، وتحصيل فهم مطابق لما فهمه. إلاّ أنَّ هذا كما تبيَّن لنا، ليس فقط صعبًا بل هو مستحيل. إذ لا يمكن إعادة بناء أيّ لحظة تاريخيَّة منقضية، كما أنَّه يستحيل إعادة بناء تجربة المتلقّي الأوَّل الشعوريَّة والوجدانيَّة والذهنيَّة والنفسيَّة التي حصلت وانتهت بانقضاء لحظة التلقّي نفسها، واندثرت وتلاشت معطياتها مع موت النبيّ، ولم يبقَ منها إلاّ لمحات متقطِّعة وشذرات لا يمكن تركيب صورة جليَّة منها. فالمتلقّي الأوَّل ذهب وذهبت صورته معه، وليس هناك سوى المتلقّي الحاضر الذي يصنع تجربة تلقٍّ جديدة.

ج- الرسالة

هي الجانب الملموس في العمليَّة التخاطبيَّة التي تجسِّد أفكار المرسِل في صور سمعيَّة عندما يكون التخاطب شفاهيًّا، وفي علامات خطِّيَّة عندما تكون الرسالة مكتوبة. وتُعرَّف الرسالة في قاموس اللسانيّات بأنَّها: "وحدة الإشارات المتعلِّقة بقواعد تركيبات محدودة (مضبوطة) يبعثها جهاز البثّ (الإرسال) إلى جهاز الاستقبال عن طريق قناة حيث تستعمل كوسيلة مادِّيَّة للإتِّصال"[19].

ولو حلَّلنا متغيِّرات الرسالة بين زمن التلقّي الأوَّل وزمن التلقّي المعاصر، لوجدنا أنَّ النصّ القرآنيّ في مرحلة تلقِّيه الأولى كان يُتلقّى شفاهة وبالتدريج، ولا يملك المتلقّي التحكُّم بطريقة تلقّيه، لأنَّ هنالك مُبلِّغًا يُبلِّغ عن الله ويتحكَّم في ترتيب

[19] بومزبر، **التواصل اللسانيُّ والشعريَّة**، ص ٢٧.

الآيات وتوقيت تبليغها، وبالتالي يتحكَّم في صيرورة تشكُّل المعنى لدى المتلقِّي في حين يتمُّ تلقِّي النصِّ في الحاضر مكتوبًا ودفعة واحدة، أي نصًّا مكتملاً وناجزًا، يمكن التحكُّم في تلقي آياته من حيث الترتيب والتأخير أو الإفراد والتركيب. ففي حين كان تلقِّي الرسالة يتمُّ زمن صدورها تلقِّيًا تعاقبيًّا، فإنَّ تلقِّيها المعاصر يتمُّ تزامنيًّا، حيث يقدِّم النصُّ نفسه دفعة واحدة، ليمنحنا صلاحيَّة الاختيار بين آياته والتركيب بينها أو تحديد نقطة البداية في القراءة ونقطة النهاية من دون التزام سياق ترتيب خاصٍّ به.

لعلَّ أهمَّ متغيِّر في الرسالة بين الزمانين هو أنَّها في الزمن الأوَّل كانت شفاهيَّة في حين أنَّها في الزمن الآخر بعد وفاة النبيِّ وحتَّى زماننا الراهن مدوَّنة، حوَّلت اللغة المحكيَّة إلى إشارات خطِّيَّة مكتوبة. تبرز أهمِّيَّة التحويل هذا في أنَّ المكتوب يحفظ الكلام الذي يزول فور إلقائه شفهيًّا، وينقله إلى أماكن بعيدة عن المكان الذي أُلقي فيه. ففي حين يزول الكلام بمرور الزمن، تبقى الكتابة دعامة مهمَّة أكثر ثبوتيَّة وانتشارًا في المكان والزمان، ما يفتح آفاقًا جديدة لعمليَّة القراءة والتواصل نفسها، حيث تكون المرسَلات قابلة للبقاء ويمكن العودة إليها بعد المرور بها، ساعة يشاء، وقراءتها من جديد.

الاختلاف بين النصِّ الشفاهيِّ والنصِّ الكتابيِّ يؤدِّي إلى اختلاف جوهريٍّ في عمليَّة تلقِّي النصِّ وعمليَّة فهمه وفي صيرورة المعنى نفسه. حيث تمكن كتابة الكلام منفصلاً عن حادثة التكلُّم وواقعة التخاطب، في حين يبقى الكلام الشفاهيُّ جزءًا من حدث الخطاب والتخاطب وينقضي بانقضائه. فالكتابة تقوم بتثبت الكلام في حامل خارجيٍّ، سواء أكان الحجر أو البردي أو الورق أو كلُّ ما يختلف عن الصوت البشريِّ، ويحلُّ هذا التسطير inscription محلَّ التعبير الصوتيِّ أو التعبير بالأسارير أو الإيماءات[٢٠]، أي يختفي، في النصِّ المكتوب، الواقع البشريُّ الذي صاحب الكلام والتكلُّم، وتقوم العلامات المادِّيَّة وحدها بنقل الرسالة. فواقعة التكلُّم تختفي ويبقى فقط لفظ الكلام، حيث ينقذ التسطير قول المتكلِّم مع عدم إمكانيَّة لإنقاذ واقعة التكلُّم. فما نكتبه وما نسطِّره هو تعقُّل مضمونيٌّ خالص لفعل التكلُّم،

---

[٢٠] ريكور، **نظريَّة التأويل**، ص ٥٧.

هو لفظ الواقعة الكلاميَّة، وليس الواقعة بما هي واقعة[٢١]؛ لقد حلَّت الكتابة محلَّ الكلام.

هذا الأمر يؤدِّي إلى تغيُّر جوهريٍّ في وظيفة الرسالة نفسها. حيث أنَّ التأثير في الخطاب المنطوق يعتمد بشكل أساسيٍّ على المحاكاة والإيماء، وعلى أوجه الخطاب التي لا تمكن تأديتها شفويًّا، والتي نسمِّيها بالإيقاعات والنبرات. في حين يقلُّ هذا التأثير ويكاد يمَّحي في الرسالة المكتوبة، لأنَّها لا تستطيع نقل هذه الإيماءات والنبرات بحكم أنَّها سمة من سمات اللغة المنطوقة، لا من سمات اللغة المكتوبة، ويحلُّ محلَّ جسم المتكلِّم ووجهه وصورته وإيمائه علامات مادِّيَّة فقط في التسطير. أصبح مصير الخطاب بعد تدوينه في أيدي الحروف المكتوبة لا الأصوات المنطوقة، وتمَّ استبدال علاقة المشافهة وجهًا لوجه بعلاقة قراءة الكتابة الأكثر تعقيدًا، الناشئة عن التسطير المباشر للخطاب في حروف مكتوبة. لقد تمَّ نسف الموقف الحواريِّ بالكامل، ولم تعد علاقة الكتابة-القراءة حالة خاصَّة من حالات علاقة التكلُّم-الاستماع، بل هي علاقة جديدة تستدعي مقاربة وفهمًا آخرَين، بل معنى جديدًا.

من متغيِّرات الرسالة بين الزمانَين أيضاً إمكانيَّة تحصيل التطابق بين قصد المتكلِّمِ ومعنى الرسالة المنطوقة، بحيث يصير فهم ما يعنيه المتكلِّم وما يعنيه الخطاب أمرًا واحدًا. أمّا في النصِّ المكتوب، فإنَّ قصد المؤلِّف ومعنى النصِّ يكفّان عن التطابق والتمازج، وينشأ انفصال بين المعنى اللفظيِّ للنصِّ والقصد الذهنيِّ للمؤلِّف. ويصير التسطير رديفًا للإستقلال الدلاليِّ للنصِّ، الذي ينشأ عن فصل القصد الذهنيِّ للمؤلِّف عن المعنى اللفظيِّ للنصِّ، وفصل ما كان يعنيه المؤلِّف عمّا يعنيه النصّ. هكذا تفلت وظيفة النصِّ من أفق قائله أو مؤلِّفه. ويصير ما يعنيه النصُّ الآن هو محور المعنى أكثر ممّا كان يعنيه المؤلِّف حين كتبه أو المتكلِّم حين نطق به، من دون أن يعني ذلك أنَّ فكرة المؤلِّف أو المتكلِّم الأصليِّ فقدت دلالتها ودورها في دلالة النصِّ، إذ لا معنى لإيديولوجيَّة "النصوص المطلقة"

---

[٢١] المصدر السابق، ص ٥٨-٦٠.

كما يقول ريكور، ولا يمكن للنصِّ إلاَّ أن يحيل إلى شيء ما حصل في زمان ومكان صدوره وتحقُّقه[22].

على مستوى المتلقِّي، فإنَّ الخطاب المنطوق يتوجَّه إلى شخص يحدِّده الموقف الحواريُّ سلفًا لأنَّه يتَّجه إليك أيُّها المخاطب، في حين يتَّجه النصُّ المكتوب إلى قارئ مجهول، وضمنًا إلى كلٍّ من يعرف كيف يقرأ أو إلى قرّاء مناسبين تحدِّدهم وسائل الإعلام والقوانين الاجتماعيَّة في الاستبعاد والقبول. هذا التعميم للجمهور هو إحدى نتائج الكتابة المثيرة، التي أصبح الخطاب فيها الآن قرينًا بسند ماديٍّ، ومتحرِّرًا من ضيق موقف المشافهة وجهًا لوجه، وصار قادرًا على خلق جمهوره الخاصِّ به، وتوسيع دائرة الاتِّصال به، وتدشين نماذج جديدة من الاتِّصال[23].

كذلك فإنَّ النصَّ المكتوب يغيِّر السياق الحاصل بين المتكلِّم والمستمع أثناء التكلُّم الشفاهيِّ، ويخلق سياقًا آخر مختلفًا. فحين يكون التلقِّي بين المتكلِّم والمستمع الحاصل في زمان ومكانٍ محدَّدَين أقرب إلى تلقٍّ حواريٍّ، فإنَّ الكتابة تبدِّد الموقف الحواريَّ، وتمنع من تولُّد سياق مشترك بين القول الشفاهيِّ والقراءة، كما كان حاصلاً أثناء حدث التكلُّم والسماع. صار كلٌّ من الكلام والقراءة يتحقَّقان في أزمنة متباعدة، وأخذت العلامات الماديَّة الخارجيَّة تحلُّ محلَّ صوت المتكلِّم ووجهه وجسده، بديلاً عن فضاءات ال "هنا" والآن، وعنصرَي الزمان والمكان الضروريَّين في التواصل بين التكلُّم الشفاهيِّ والسماع[24].

بذلك، يتحرَّر النصُّ المكتوب من حدود الإحالة السياقيَّة، كما يتحرَّر من وصاية القصد الذهنيِّ للمتكلِّم أو المؤلِّف. الأمر الذي يحوِّل النصَّ إلى عالم مفتوح من الإحالات والدلالات، وتتأكد فكرة الرسالة لذاتها على حساب الإحالة إلى خارجها.

ولعلَّه ولأجل فقدان السياق المشترك بين التكلُّم وقراءة النصِّ، عمد الفقهاء والمفسِّرون إلى لملمة هذا السياق في نصوص من خارج النصِّ، أسموها مناسبة وأسباب النزول، وحوَّلوها إلى نصوص تُضمُّ إلى النصِّ إثناء قراءته وفهمه،

---

[22] ريكور، **نظريَّة التأويل**، ص ٥٧-٧٢.

[23] المصدر السابق.

[24] المصدر السابق.

لتوحي للقارئ بأنَّه كان هناك حين صدر النصّ. إلاّ أنَّ هذه الروايات السياقيَّة لا يمكنها بحال أن تجعلنا قادرين على إعادة بناء سياق التلقّي. إذ بالإضافة إلى ندرة الروايات السياقيَّة، فإنَّها، على فرض توفُّرها كاملة، لا تخلق السياق بل تشير إليه وتدعو إلى تمثُّله تمثُّلاً تصوُّريًا. والفارق بين أن تكون هناك وأن تتصوَّر حضورك هناك، هو الفارق بين حدث التلقّي نفسه والحكاية المتقطِّعة والمشوَّشة عنه.

د- السنن أو الشيفرة (Code)

هي عبارة عن نظام ترميز مشرك كلِّيًا أو جزئيًا بين المرسِل والمتلقّي، ويكون نجاح أيِّ عمليَّة إبلاغيَّة معتمدًا عليها، بحيث يتمكَّن المرسَل إليه فيها من إستقبال رسالة ما وتفكيك رموزها بحثًا عن القيمة الإخباريَّة التي شحنت بها. ففاعليَّة الحدث الكلاميِّ، كما يقول جاكبسون، "مرهونة باستخدام شيفرة مشتركة بين المساهمين فيه"[٢٥]. ويرى غيرو أن "التشفير سيرورة تدريجيَّة تكتسب خلالها منظومات ذات تفسير ضمنيٍّ منزلة الشيفرات. فالشيفرات منظومات ديناميكيَّة تتغيَّر مع الزمن وتملك مقامًا تاريخيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا. التشفير سيرورة يتمُّ من خلالها إقامة إصطلاحات"[٢٦]. فهنالك علاقة جدليَّة بين الشيفرات والمرسلات تسمح للشيفرات بالتحكُّم ببثِّ المرسلات وللمرسلات الجديدة بإعادة بناء الشيفرات. ويندرج ترميز الرسالة ضمن علم المعاني في اللغة العربيَّة الذي يُعرِّفه السكاكي بأنَّه عبارة عن "تتبُّع خواص تركيب الكلام في الإفادة وما يتَّصل بها من الاستحسان ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"، ويندرج تفكيك رموز الرسالة ضمن علوم البيان، الذي يُعرِّفه السكاكي بأنَّه "معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك من الخطأ في مطابقة الكلام

---

[٢٥] حسين خمري، **نظريَّة النصّ**، ص ٢٦٥-٢٧٧. راجع أيضًا: أمبرتو إيكو، **السيميائيَّة وفلسفة اللغة**، ص ٣٩٠-٤٤٠.

[٢٦] المصدر السابق.

لتمام المراد منه"[٢٧]. فعلم المعاني، بحسب السكاكي لإنتاج الخطاب، وعلم البيان لتفسير الخطاب وفهمه.

ورغم أنَّ اللغة المشتركة تمثِّل محور النظام المشترك في عمليَّة التواصل، بين المرسِل والمرسَل إليه، والأساس في فهم الأخير للرسالة الموجَّهة إليه، إلاّ أنَّ اللغة تمثِّل نظامًا كلِّيًا تشمل بداخلها عددًا لا يحصى من الأنظمة الفرعيَّة المتزامنة، وهو تابع لعدد الموضوعات والعلوم التي يتمُّ توصيل الرسائل عليها، بحيث يتميز كلٌّ نظام بوظيفة مختلفة واصطلاحات واستعمالات خاصَّة بها[٢٨].

معرفة نظام الترميز المشترك لا تكفي فيه معرفة قواعده ومبادئه الداخليَّة، بل لا بدَّ من معرفته داخل الفضاء الاجتماعيِّ الذي تحصل بداخله عمليَّة التواصل أو عمليَّة الترميز وفكِّ الترميز. لذلك لا بدَّ من استحضار السيناريوهات الاجتماعيَّة والنصيِّة المألوفة قيد التداول. فالشيفرات، كما يقول جاكبسون، "لا توجد بمعزل عن تطبيقها في الحياة الاجتماعيَّة... الإشارات جزء من الحياة الاجتماعيَّة"[٢٩].

تظهر متغيِّرات اللغة، بين التلقِّي الأوَّل للنصِّ الدينيِّ والتلقِّي الحاضر له، في أنَّ اللغة العربيَّة في زمن التلقِّي الأوَّل للنصِّ لم تكن مُدوَّنة أو مُقعَّدة، بل كانت تُتَلَقَّى وفق الارتكاز الاجتماعيِّ والعرفيِّ للغة في سلوك التكلُّم ونشاط الفهم، ولم يكن هنالك مرجعيَّة علميَّة أو معجميَّة لضبط الكلام أو الفهم. فكلٌّ من المجتمع والفضاء الثقافيِّ العامِّ، هو الحاضن للغة والراعي لها والمطوِّر لها والمُنظِّم لسيرورتها. إلاّ أنَّ هذا الواقع تبدَّل بعد وفاة النبيِّ وتحوَّلت اللغة إلى قواعد مقرَّرة ومبادئ مصوغة، وظهر ما يسمّى بالمدوَّنات اللغويَّة والبلاغيَّة، التي تعنى بمعاني المفردات وقواعد التركيب بينها ومبادئ فهمها، وأصبحت، بعد طروء اللحن في كلام الناس، هي المرجع في فهم النصوص الدينيَّة والمعيار للترجيح بين محتملات معاني النصِّ ووجوه مقاصده. الأمر الذي أدّى إلى التباعد بين أمرَين، أولُّهما

---

[٢٧] سبط ابن العجمي، **التوضيح**، بيروت، دار الكتاب العربيِّ، ص ١٨٣.

[٢٨] بومزبر، **التواصل اللسانيُّ والشعريَّة**، ص ٢٨-٢٩.

[٢٩] فاطمة الطبّال، **النظريَّة الألسنيَّة عند رومان جاكبسون**، ص ٦٣-٦٥.

حركة المجتمع واستعمالاته للغة التي تلبّي حاجاته، وثانيهما قواعد اللغة ومبادئها التي نزعت إلى الثبات والجمود والتقيُّد بعصر التدوين والتأسيس لقواعدها.

هذا يعني أنَّ الفهم اللغويَّ للنصِّ الدينيِّ يتمُّ في زماننا من خلال معاجم ومبادئ وقواعد مدوَّنة تمَّ تدوينها وتأسيسها في حقبة تاريخيَّة من الزمن، أطلق عليها فترة التدوين، ووفق منهج القياس الذي يقيس الكلام على نموذج سابق ومستعمل عند العرب. وهي عمليَّة تتمُّ من خارج الفضاء الثقافيِّ والاجتماعيِّ والتاريخيِّ الذي تحصل في داخله عمليَّة التلقِّي المعاصرة، الذي ينحيه المفسِّر جانبًا، ويعمل على الاكتفاء بما دُوِّنَ من استعمالات وقواعد فهم ومعاني مفردات، ليتسنَّى له الكشف عن ظاهر اللفظ وتحصيل المراد منه. في حين أنَّ الفضاء الاجتماعيَّ والثقافيَّ والمرتكز العرفيَّ في زمن التلقِّي الأوَّل للنصِّ كان هو المرجع اللغويَّ في تلقِّي الرسالة وفهمها. فالشيفرة زمن الصدور هي ثقافة المجتمع ومنظومة قيمه وعاداته وروابطه التي تختزنها اللغة وتحفظها، في حين أنَّ الشيفرة المعتمدة في زماننا هي مدوَّنات اللغة وقواعدها.

بين لغتَين: اللغة في زمن التلقِّي الأوَّل، الداخلة في التكوين النفسيِّ والثقافيِّ للمتلقِّي الأصليِّ للنصِّ، واللغة المعاصرة المحفوظة في مدوَّنات ومصنَّفات ومعاجم لم يطَلْها التغيير منذ أكثر من ألف عام، يأخذ تلقِّي النصِّ في الزمانَين أبعادًا وصورًا مختلفة، أهمُّها أنَّ المتلقِّي الأوَّل يعود إلى ما ارتكز في ذهنه وعقله ونفسه من المعنى ليفهم المراد من الخطاب، فلغة المتلقِّي حينها هي تكوينه النفسيُّ وثقافته ووعيه ونظرته إلى العالم. في حين أنَّ المتلقِّي الثاني يخرج من ذاته ومن فضائه الاجتماعيِّ الراهن ويلغي كلَّ ما هو عالق في داخله ويُنَحِّي كلَّ ما استقرَّ اجتماعيًّا من فهم لغويٍّ ملحون وخاطئ للنصِّ، ويعود إلى المراجع المدوَّنة لفهم مراد النصّ. وهو ما يجعل عمليَّة التلقِّي والفهم اللغويَّ للنصِّ الدينيِّ عمليَّة آليَّة، تتمُّ وفق قواعد مقرَّرة ومنجزة وخارج الفضاء الثقافيِّ والأفق التاريخيِّ للتلقِّي المعاصر.

فالشيفرة اللغويَّة زمن النبيِّ كانت منصهرة داخل المرتكز الاجتماعيِّ والثقافيِّ لصياغة الكلام وفهمه، ما جعل كفاءة الفرد اللغويَّة حينها تُكتسب بمجرَّد كونه

جزءًا عضويًّا من بيئته الاجتماعيَّة وفضائه الثقافيِّ، تجعله يتكلَّم ويفهم بالسليقة، الأمر الذي يُغني المتلقِّي الأوَّل، في تلقِّيه للكلام النبويِّ، عن الرجوع إلى مرجعيّات من خارج وعيه وتكوينه الثقافيِّ الخاصّ. فالشيفرة اللغويَّة حينها كانت مندمجة مع المرسَل إليه، وليس فهمه للكلام حينها سوى تفاعله المباشر معه من دون وسيط خارجيّ، في حين أنَّ المتلقِّي الراهن لا يمكنه فهم النصِّ الدينيِّ إلاَّ بتحييد تفاعلاته الخاصَّة ومرتكزاته الثقافيَّة الراهنة وشيفرات مجتمعه اللغويَّة في التعبير، والعمل على تلبُّس دور الكفاية اللغويَّة من خلال المراجع والمعاجم المدوَّنة، الأمر الذي جعل فهم النصِّ الدينيِّ، بعد تبدُّد مرتكزات التلقِّي الأولى والتباعد عن زمن النبيِّ، فعلاً علميًّا تخصصيًا يقتصر على النخبة، ونشاطًا ذهنيًّا صرفًا منفصلاً عن الارتكاز الاجتماعيِّ في فهم الكلام، إذ إنَّ الارتكاز اللغويَّ زمن التلقِّي الأوَّل للنصِّ قد ضاع وتبدَّد ولا يمكن استرجاعه أو إعادة بنائه، والارتكاز الاجتماعيُّ المعاصر للكلام قد حُيِّد وأُقصي بالكامل من مؤسَّسة التفسير الرسميَّة.

هنا تكمن مغلوطة التلقِّي المعاصر للنصِّ الدينيِّ، التي تفيد أنَّ مجرَّد العودة إلى مراجع اللغة كافٍ في تحصيل المطابقة بين ما يمكن أن يفهمه المتلقِّي الأوَّل وما يفهمه المتلقِّي في العصور اللاحقة. فاللغة المدوَّنة والمُقَعَّدة لم تنقل إلاّ شذرات ممّا قيل وفُهم من تقنيّات الكلام وصوره زمن التلقِّي الأوَّل. كما أنَّ قواعد اللغة لم تخلُ من فعل انتقاء وممارسة ترجيح وبناء فرضيّات ونماذج تأويليَّة يمارسها اللغويُّ، وكان بناؤها ساحة خصبة للصراع الإيديولجيِّ الذي تأثَّر بالصراع والجدل الكلاميِّ الذي كان دائرًا في العصور الإسلاميَّة اللاحقة لوفاة النبيّ. فاللغة المدوَّنة لا تنقل كلَّ صور اللغة وتفاعلاتها الزمنيَّة في حقبة معيَّنة، وهي مهما عملت على بناء لسان العرب، علوم من نتاج العصر الذي دُوِّنت وقُعِّدَت فيه، بحكم أنَّها تنتمي إلى فضاء ثقافيٍّ آخر مختلف عن فضاء التلقِّي الأوَّل، وليست بمعزل عن التجاذبات السياسيَّة والإيديولوجيَّة التي احتدمت ووصلت تفاعلاتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة إلى الذروة في زمن تدوين وتأسيس قواعد اللغة ومبادئ اللغة العربيَّة. ما جعل من مبادئ اللغة العربيَّة وقواعدها ساحة تنازع واختلاف بين مذاهب

واجتهادات لغويَّة متعدِّدة في عمليَّة إنتاج الكلام وعمليَّة تفسيره وفهمه، حيث أنَّ فهم الكلام ليس مجرَّد تطبيق لقواعد مقرَّرة وثابته كما يُرَوَّج له، بل يحتاج إلى اجتهاد لغويٍّ خاصٍّ يستند إليه المفسِّر أو القارئ في فهم الكلام العربيِّ عمومًا والنصِّ الدينيِّ خصوصًا.

ولا ننسى في هذا المجال أنَّ الشيفرة لا تقتصر على اللغة، بل تنال أيضًا البنى الأسطوريَّة ونظم الترميز التي تحيل إلى عالم ما وراء الحسِّ أو وراء العادة، وهي عوالم كانت موجودة عند العرب زمن تلقِّي النصِّ وذات بنى ونظم داخلة في تكوين اللغة واستعمالاتها، إستند إليها النصُّ الدينيُّ في نقل صوره المتعالية إلى أذهان المتلقِّين، واستعان بها المتلقُّون في تصوُّر ما يطرحه النصُّ من معان غيبيَّة. بالتالي يكون تقعيد اللغة العربيَّة استنادًا إلى التداول اليوميِّ للكلام، عبارة عن عمليَّة فصل للغة الأصليَّة عن النظم الثانويَّة الكامنة فيها وتغييب هذه النظم واستبعادها، والاقتصار على سطحها الذي لا يمكنه أن يخلق فينا الصور التي خلقها النصُّ زمن تلقِّيه الأوَّل.

هذا يعني أنَّ التفسير أو التلقِّي المعاصر للنصِّ الدينيِّ واقع بين قطيعتَين لغويَّتَين: **أولاهما** قطيعة مع الواقع اللغويِّ زمن النبيِّ، حيث لا يمكن القول بتطابق ما تمَّ تدوينه وتقعيده من مبادئ اللغة مع زمن التلقِّي الأوَّل، ولا يمكن لعلوم اللغة الدائرة استحضار كامل، بل بعض بنى ومرتكزات لغة التلقِّي الأولى أو مفاعيلها الاجتماعيَّة والنفسيَّة والذهنيَّة والقيميَّة، أو بناها الثانويَّة وأسرار الترميز فيها. بل يمكن القول إنَّ علوم اللغة الدائرة بين أيدينا ليست فقط نقلاً متقطِّعًا ومشوَّشًا للواقع اللغويِّ الأوَّل أو تقعيدًا لسطحه العائم فوق أنظمة ترميز أكثر تعقيدًا، بل تمثِّل نظامًا لغويًّا جديدًا يستتبع نظامًا دلاليًّا مختلفًا عن النظام الدلاليِّ الذي كان مرتكزًا في وعي الناس زمن التلقِّي الأوَّل للنصّ. فالتغيير والتعديل والنقل المبعثر والمشتَّت، حتّى ولو كانت طفيفة وجزئيَّة، بالإضافة إلى الانتقاء والترجيح بين محتملات لغويَّة شتّى في عمليَّة تدوين وتقعيد اللغة، يستوجب تغييرًا لكامل نظام اللغة، يستدعي معها توليد دلالات ومعان مغايرة للمعاني التي ولَّدها التلقِّي الأوَّل للنصِّ، بحكم أنَّ المعنى والدلالة تابعان للنظام اللغويِّ الذي يتمُّ إنتاج الكلام في

داخله. **والثانية** قطيعة إراديَّة، تتمثَّل في الانسلاخ عن لغة الحاضر وعدم إدخالها في عمليَّة الفهم، والتي يعني الانسلاخ عنها إنسلاخاً عن أفق الحاضر وثقافته ومرتكزات الوعي فيه، وإنسلاخاً عن كامل المفاعيل النفسيَّة والذهنيَّة والجماعيَّة للغة وتحويل التفسير إلى عمليَّة مقننة خالية من تفاعلاتها الإنسانيَّة ومغتربة عن أفق الحاضر وتفاعلاته. الأمر الذي يجعل من تلقِّي النصِّ وفهمه المعاصرين في نهاية المطاف لا ينتميان إلى زمن التلقِّي الأوَّل ولا إلى زمن التلقِّي المعاصر، بل يسبحان في فضاء تصوريٍّ خالٍ من أيِّ رابط فعليٍّ وعمليٍّ مع واقع الحياة الإنسانيَّة.

لا بدَّ لنا من الاعتراف بأنَّنا مهما حاولنا بناء الشيفرة اللغويَّة التي كانت جسر الاتِّصال بين المرسِل والمرسَل إليه زمن التلقِّي الأوَّل للنصِّ الدينيِّ، فإنَّ ما نحصل عليه هو نظام لغويٌّ آخر ذو نظام دلاليٍّ مختلف. فاللغة كما يقول سوسير أشبه برقعة الشطرنج التي يؤدِّي أيُّ تغيُّر في مفرداتها أو عناصرها إلى تغيُّر في بنية اللغة بأسرها وإلى تعديل في دلالة مفرداتها وجملها. وعليه فإنَّ شيفرة الاتِّصال الأولى قد ذهبت وولَّت إلى الأبد[٣٠]. ولا بدَّ في قراءة النصِّ الدينيِّ وفق شيفرة لغويَّة مقنَّنة، عدم الاكتفاء بالرجوع إلى معاجم اللغة وقواعدها المدوَّنة، بل إستحضار حركة هذه اللغة في المجتمع والحياة، أي تحويل الشيفرة المعتمدة في فهم النصِّ ليس إلى ما تقرِّره معاجم اللغة وحدها بل إلى ما تضيفه التفاعلات الاجتماعيَّة والفرديَّة والأعماق الإنسانيَّة إليها.

ه- السياق (Context)

هو السياق المضبوط أو المحيط الذي تولد فيه الرسالة أو قيلت فيه، ويكون بمثابة العنصر المُفَعِّل لها بما يمدُّها به من ظروف وملابسات توضيحيَّة، بحيث لا تفهم مكوِّناتها الجزئيَّة ولا يمكن تفكيك رموزها السننيَّة إلاّ بالإحالة إلى الملابسات

---

[٣٠] راجع: سوسير فريدناند، **محاضرات في اللسانيّات العامّة**، ترجمة صالح القرمادي، الدار العربيَّة للكتاب، ١٩٨٥.

التي أُنجزت فيه"[31]. فالسياق جزء من عمليَّة التواصل، والمحادثات تأخذ طبيعة علائقيَّة، ونحن لا نتكلَّم لأجل الكلام بل لصيانة الوشيجة الاجتماعيَّة، كما يؤخذ بعين الاعتبار المشاركون في العمليَّة التواصليَّة ومميِّزاتهم الشخصيَّة من حيث العمر والجنس والمهنة، وعلاقتهم المتبادلة من حيث درجة معرفة المتخاطبين وطبيعة علاقاتهم الاجتماعيَّة (المهنيَّة والعائليَّة) وعلاقتهم العاطفيَّة"[32].

والسياق قد يكون لفظيًّا وهو ما يسمّى بالقرينة، وقد يكون غير لفظيٍّ وهو بمثابة الإطار العامِّ لعمليَّة التواصل، وقد تتعلَّق السياقات مباشرة بنفس حدث التكلُّم والتواصل، وقد يكون غير مباشر لكنَّه يدخل بوصفه محدِّدًا ومرجعًا في تحديد المعنى، ويكون بمثابة السياقات الاجتماعيَّة والثقافيَّة والسياسيَّة لواقعة التكلُّم والتواصل الشفاهيِّ. وفي جميع الحالات فإنَّ السياق هو بمثابة محيط النصِّ والشيء الذي يوجد فيه أو من خلاله النصُّ الخطابيُّ "الرسالة"، بحيث يشكِّل، مع اللغة أو الشيفرة، المصدرَين الخارجيَّين الأساسيَّين في تفسير الرسالة وفهمها.

ويمكن القول إنَّ السياق شرط لوجود وتحقُّق حدث التخاطب والتواصل، وعنصر من عناصر الرسالة، بحيث يكون الحدث الخطابيُّ عبارة عن التقاء السياق مع الوحدة الخطابيَّة لتحقيق النصِّ الخطابيِّ وتوجيه دلالاته أثناء السماع أو التلقِّي، ومع إنجاز النصِّ الخطابيِّ، أو حدث التكلُّم، تتراجع تأثيرات القرينة لتبقى محيطًا خطابيًّا (سياقًا) وتبقى الوحدة جوهره المادِّيَّ، فتتجرَّد الرسالة عن سياقها ويصبح مرجعًا خارجًا عن نطاق شكلها الماديِّ المحفوظ والمدوَّن في النصِّ"[33].

مسألة السياق لم يغفلها علماء التفسير أو الفقهاء، بل عملوا على تجميع كلِّ ملابسات النصِّ وأسموها أسباب النزول أو مناسبته، ورأوا أنَّ فهم النص لا يمكن تحصيله بدون معرفة السياق اللفظيِّ للنصِّ أو القرائن اللفظيَّة والحاليَّة والمقاميَّة لصدور النصّ، في محاولة منهم لإعادة بناء حدث التكلُّم بكامل ملابساته أي إعادة

---

[31] بومزبر، **التواصل اللسانيُّ والشعريَّة**، ص ٣٠-٣٣.

[32] المصدر السابق.

[33] ريكور، **نظريَّة التأويل**، ص ٥٧-٦٢.

إنتاج مشهد التكلُّم، حتّى يمكن الكشف عن المعنى المراد أو الحكم الذي قُصِد أثناء التخاطب.

بيد أنَّ مشكلة النصوص الناقلة لسياق النزول، سواء أكان في سياقه الخاصّ، أو سياقه العامّ، هي قليلة جدًّا بل نادرة أو معدومة في الكثير من أحداث الوحي والتبليغ والكلام النبويّ. لذلك فإنَّ أكثر النصوص النبويَّة، آيات قرآنيَّة أو أحاديث، تأتينا مجرَّدة عن سياقها ومنتزعة منها، الأمر الذي يُحدِث تغييرًا كبيرًا في ظهور النصّ بين التلقّي الأوّل والتلقّي المعاصر. ففي التلقّي الأوّل كانت سياقات النصّ بالكامل حاضرة لدى المتلقّي، ما يولِّد لديه ظهورًا متطابقًا مع واقعة التكلُّم، في حين أنَّ أكثر هذه السياقات قد خفيت علينا ولا نملك معطيات كافية عنها، ومع خفاء قرائن القرائن أو ضياعها، فإنَّ الفهم المعاصر للنصّ يكتفي بضمّ ما هو متوفِّر من قرائن ليعقد ظهورًا للنصّ مغايرًا للظهور الأوّل. فالظهور نتيجة لما هو متوفِّر من النصوص والقرائن بين يدَي المفسِّر، ومع اختلاف هذه القرائن كمًّا ونوعًا، فإنَّ الظهور يأخذ وجهات متعدِّدة ومتباينة تمامًا.

خفاء أكثر قرائن النصّ وسياقاته، ووصولها إلينا بشكل اعتباطيٍّ وانتقائيٍّ، مع تعرُّضها لإسقاطات إيديولوجيَّة وذاتيَّة من رواة ومدوِّني ومصنِّفي هذه القرائن والسياقات، كلُّ هذا يعني ببساطة عدم إمكان بناء واقعة الكلام الأولى التي بلَّغ فيها النبيُّ الوحي وبينه. وبالتالي فقدان العنصر الذي يشكِّل مع وجوده ظهورًا معيَّنًا، ومع خفائه أو ضياعه أو النقص في أجزائه يشكِّل ظهورًا آخر.

نشير هنا إلى أنَّ السياق الذي نقلته الروايات يقتصر على خصوص واقعة التخاطب أو الكلام، ولا يوجد في المرويّات ما يشير إلى السياق العامّ لعمليَّة التخاطب والفضاء الثقافيّ والاجتماعيّ العامّ لحدث التواصل. فما بين أيدينا هو شذرات من سياق الوقائع الكلاميَّة الخاصَّة، لا السياقات الأوسع، التي تُمكِّن المتلقّي الحاضر من التعرُّف إلى أُطر، وقوالب التفكير التي تدخل في صميم الشيفرة المشتركة في التواصل، وفي صميم سياق التواصل نفسه الذي يجعل أيَّ عمليَّة تواصل بين طرفَين ممكنة.

متغيِّر السياق في التلقِّي الحالي لا يقتصر فقط على غياب أكثر سياقات النصِّ الدينيِّ، وبالتالي فقدان أهمِّ عنصر من عناصر الظهور الضروريَّة للكشف عن مراد الله من النصِّ، بل يشمل أيضًا التغيُّر الحاصل في طبيعة حضور السياق نفسه. فحين يكون السياق زمن التلقِّي الأوَّل عبارة عن الوعاء والإطار الحاضن لعمليَّة التخاطب والتواصل، بحيث يحضر في التواصل من حيث هو واقع معيش وموضوعيٌّ لا يحتاج المتلقِّي إلى البحث عن مكوِّناته أو عناصره لأنَّه يعيش في قلبه ووعيه وتحصل عمليَّة التلقِّي من داخله. في حين أنَّ السياق والقرائن في التلقِّي المعاصر لا تحضران بوصفهما فضاء وواقعاً موضوعيًّا ومعيشاً كما كان حاصلاً في التلقِّي الأوَّل، بل بوصفهما نصوصًا ومدوَّنات تضاف إلى النصِّ الدينيِّ موضوع البحث والنظر. أي أنَّ المتلقِّي الحاضر يتلقَّى السياق بوصفه جملة نصوص لفظيَّة تضاف إلى النصوص الدينيَّة، تحتاج هي نفسها إلى فهم وتفسير وتأويل. فبعد أن كان السياق بمثابة معطى بديهيٍّ ومعيش زمن التلقِّي الأوَّل، يتحسَّسه المتلقِّي ويدركه لا باعتباره تصوُّرًا، بل معاينة وشعور وإحساس ولا وعي. صار المتلقِّي في زماننا يتلقَّى السياق باعتباره نصًّا أو وثيقة تضاف إلى النصوص المنقولة، لا يمكنه العيش فيه أو معاينته، ولا يستطيع القارئ إلاّ التموقع داخل ذلك السياق واصطناع العيش فيه. فالمتلقِّي الأوَّل يعيش السياق الأوَّل، في حين أنَّ المتلقِّي الحاضر يصطنعه.

هذا لا يعني أنَّ تلقِّي القارئ المعاصر للنصِّ يتمُّ من دون سياق، بل هنالك سياق آخر مغاير في طبيعته وعناصره لعمليَّة التلقِّي الأولى، الذي هو مناخ الرقابة التي تفرضه مؤسَّسات التفسير على فهم وقراءة النصّ. حيث تخلق تلك المؤسَّسات أرثوذكسيّات معايير استقامة وانحراف وهدى وضلال، وتنشئ لنفسها قواعد مراقبة وتحكُّم وترتيبات سياسيَّة وإجراءات تربويَّة تشكِّل بمجموعها مناخاً وفضاء يحكمان التفسير ويجعلان المتلقِّي في حالة تلقِّيه للنصِّ، خاضعًا لها، إمّا طوعًا أو كرهًا. فالسياق الراهن لقراءة النصِّ الدينيِّ هو سياق تراكميٌّ ولَّدته الممارسات الإيديولوجيَّة والترتيبات الأرثوذكسيَّة التي لم تنحصر مهمَّتها في وضع المعايير العلميَّة للقراءة والفهم والتفسير، بل وضعت أيضًا إجراءات ثواب وعقاب، ومعايير

صحَّة وخطأ، وترتيبات مراقبة، واستراتيجيّات تربويَّة تجعل المتلقِّي لا يتلقّى النصَّ منفردًا، بل يتلقّاه في ظلِّ هيمنة تلك السياقات الجديدة، التي لا تتدخَّل لحفظ النصِّ الدينيِّ من التحريف أو التشويه فقط، بل تتدخَّل وتراقب وتتحكَّم لإبقاء فهم النصِّ على وتيرة خاصَّة وداخل فضاء دلاليٍّ محدَّد ثابت.

من هنا فإنَّ السياق الأوَّل للنصِّ الذي هو، زمن صدوره، يختلف بالكامل عن سياق التلقِّي المعاصر للنصِّ نفسه، بحكم أنَّ السياق الأوَّل لا يمكنه الاستمرار والحضور في زماننا من حيث هو واقع معيش ومعاين، بل من حيث هو نصوص مدوَّنة تضاف إلى النصِّ الدينيِّ، الأمر الذي يخرجه عن بداهته ومرجعيَّته في توجيه دلالة ومعاني النصّ. فبعد أن كان السياق يسبق صدور النصِّ، ليس فقط في التحقُّق والوجود بل في الإدراك والتصوُّر والشعور، أصبح في زماننا المعاصر يُتلقّى مع النصِّ الدينيِّ على شكل نصٍّ لفظيٍّ أيضًا، ويكون فهمه متزامنًا مع فهم النصِّ الدينيِّ نفسه، بل يصبح هذا السياق جزءًا من منظومة النصِّ الدينيِّ الذي يأتي إلينا وفق سياق آخر هو سياق مناخات التلقِّي والأجواء الثقافيَّة والضغوط الاجتماعيَّة والمؤسَّساتيَّة التي تضغط ليكون التلقِّي على هيئة مخصوصة وليحصل الفهم وفق نمط معيَّن متناغم مع أرثوذكسيَّة وعي دينيٍّ صارمة.

و- القناة

هي الواسطة التي تُنقَلُ الرسالة عبرها، وتكون في الغالب فيزيائيَّة، إمّا من خلال التواصل الفيزيولوجيِّ بين المرسِل والمرسَل إليه الذي يسمح بإقامة اتِّصال ويحصل بالنقل والتلقِّي الشفاهيِّ، وإمّا عبر النصِّ المكتوب، وإمّا غيرها كما في وسائل الاتِّصال الحديث المتعدِّدة. فقناة الاتِّصال هي مجموع العمليّات المادِّيَّة المتحقِّقة بدءًا بكتابة المؤلِّف للنصِّ وانتهاء بفعل القراءة وتملُّك القارئ لهذا النصِّ بصورة كتاب، فيدخل فيها التسويق والنشر وصفحة الغلاف. وقد يحصل تشويش في قناة الاتِّصال من قبيل أغلاط الطبع وسوء التوزيع والتسويق وعدم امتلاك القارئ للشفرة بالقدر الكافي ومنهل الرقابة وتحريف النصِّ وغير ذلك[٣٤].

---

[٣٤] **قضايا أدبيَّة عامَّة**، ص ٣٥-٤٤.

كانت قناة الاتِّصال زمن التلقِّي الأوَّل، ولنسمِّها القناة الأولى، تتمُّ بالاتِّصال الفيزيولوجيِّ، حيث لم تكن تقتصر على اللفظ فحسب بل وعلى كلِّ العلامات الجسديَّة المرافقة لعمليَّة التبليغ من قبيل إمارات الوجه وحركة اليدَين ونبرة الصوت. فقناة التواصل آنذاك كانت قادرة على توصيل الرسالة بكاملها إلى المتلقِّي، وتعتبر ظواهر كافية وضروريَّة للكشف عن مراد المتلقِّي والمبلِّغ. كما أنَّ هذه القناة كانت تسمح بتحويل المستمع إلى متكلِّم والمتكلِّم إلى مستمع، ما يعني أنَّها قناة تواصل تسير باتِّجاهَين.

أمّا قناة الاتِّصال بين النصِّ والقارئ المعاصر، ولنسمِّها القناة الثانية، فهي عبارة عن العلامات المادِّيَّة المحفوظة في النصِّ المكتوب، التي يغيب فيها كلُّ ما رافق الكلام من علامات الجسد، وقناة تسير في اتِّجاه واحد، لا يمكن استنطاق المتكلِّم أو تحويل القارئ إلى متكلِّم، بل هي عمليَّة صامتة من الطرفَين، يقدِّم فيها النصُّ ما عنده من دون زيادة أو نقصان ويتلقّاه القارئ المعاصر ويفهمه من دون إمكانيَّة لاستيضاح ما يُراد من النصِّ سوى النصِّ نفسه. فالقناة الثانية تلقِّي المعلومة من دون حوار في حين أنَّ القناة الأولى كانت قادرة على خلق حوار واستيضاح. القناة الأولى تشترط حضور المتكلِّم من دون اشتراط حضور المستمع، في حين أنَّ القناة الثانية تشترط حضور المتلقِّي من دون اشتراط حضور المتكلِّم أو صاحب الكلام، الذي يصبح هو والنصُّ شيئًا واحدًا. القناة الأولى تحرِّك حسَّ التصوُّر عند المستمع، أي سماع الصوت وتصوُّر المعنى المترافق معه، في حين أنَّ التلقِّي الثاني يحرِّك حسَّ الخيال، لأنَّ القراءة بالأساس عمليَّة تخييليَّة، يتخيَّل فيها القارئ حدث التكلُّم والمتكلِّم وواقعة الكلام.

الفارق الآخر هو أنَّ القناة الثانية تتعرَّض مع تباعد الزمن بين القارئ وزمن صدور النصِّ، إلى تشوُّشات لا حصر لها، منها عدم وصول النصِّ كما هو أو وصوله مجزوءًا أو منقولاً بالمعنى أو محرَّفًا أو دخول نصوص أخرى مكذوبة على النبيِّ تنافس النصَّ الأصليَّ وتشوِّش عليه مقاصده ودلالاته، هذا بالإضافة إلى دخول عناصر ضغط اجتماعيَّة وسياسيَّة وإيديولوجيَّة أعاقت وصول النصِّ الأصليِّ إلى القارئ المعاصر، وشوَّهت بالتالي وحرَّفت واختزلت وأسقطت الكثير

من تفاصيل ومعالم النصِّ الأصليِّ، ولا سيَّما السنة المدوَّنة. وهو ما جعل المتلقِّي المعاصر يتلقَّى النصَّ الأصليَّ مثقلاً بالتشويشات التاريخيَّة التي دخلت عليه ومنعت وصوله إلينا كما هو، وفرض على المفسر والمجتهد عدم الاقتصار في فهمه على دلالة الدليل بل عليه البحث في الدليل نفسه، من خلال تنقيحه وبناء ترجيحات وقواعد تفضيل بين الأدلَّة الواصلة إلينا. فالمفسِّر والمجتهد لا يعملان على بناء معنى النصِّ فقط بل يعملان على بناء النصِّ نفسه. فبدلاً من أسبقيَّة النصِّ على أيِّ عمليَّة تفسير أو اجتهاد، فإنَّ النصَّ الذي هو الدليل المبحوث في معناه ثمرة من ثمار التفسير ونتيجة من نتائج العمل الفقهيّ.

من هنا يمكن القول إنَّ القناة الثانية عاجزة عن إيصال النصِّ الأصليِّ أصلاً ومنع التشويشات الحاصلة عليه، ومهما جهد المفسر أو المجتهد في تقليص هذه التشويشات، فإنَّه قادر فقط على تقليصها لا إلغائها، لأنَّه بالأساس لا يمكنه إزالتها بالكامل من النصوص المتلقّاة، بحكم أنَّها جزء من عمليَّة الرواية والتدوين والتصنيف نفسها. هذا فضلاً عن أنَّ تنقيح الأدلَّة اقتصر على جهة السند، أي التثبُّت من صدق الراوي وعدالته ووثاقته باعتباره مدخلاً لحجية الرواية، مع التغاضي الكامل عن التشويشات الحاصلة على النصِّ بفعل عمليَّة نقل وتناقل النصِّ عبر الأجيال. فما عمل المفسِّرون على تنقيته هو العمل على تصفية الخبر المكذوب عبر الكشف عن كذب راويه، في حين أنَّ عمليَّة التنقية تتطلَّب ورشة أوسع من ذلك، تشمل الكشف عن جوانب تشوُّهات أخرى تتعدّى وثاقة الراوي وعدمها، لتشمل مستويات تشويش وتشويه جَماعِيَّيْن مورِسا على النصِّ فأدَّيا في الكثير من الأحيان إلى تغيير لفظ النصِّ وشكله وعباراته وإلى حذف، مقصود أو غير مقصود، للكثير من أجزائه وسياقاته الخارجيَّة.

قناة وصول النصِّ الدينيِّ إلينا ليست فقط الوثائق المدوَّنة لهذا النصِّ، قرآناً كان أم سنَّة، بل هي ذلك الممرُّ التاريخيُّ الذي مرَّ عبره النصُّ منذ لحظة صدوره حتّى زماننا هذا، وخضع نقله عبر الأجيال المتعاقبة إلى ترتيبات مؤسَّساتيَّة وسلطويَّة ممزوجة بدوافع علميَّة، **لم ولن يكون** بإمكان النصِّ أن يَسلَم، مع طريقة نقل كهذه، من التشويش والتشويه والتحريف في شكله ومضمونه، الأمر الذي يؤثِّر على كامل

بنيته وتكوينه وإيقاعه، ويعرض عمليَّة الفهم إلى الكشف عن معنى ومقصد للنصِّ يغاير المعنى أو المقصد الذي كان يُفهم أو قُصد زمن التلقِّي الأوَّل، بحكم أنَّ هذا الأخير ما عاد بالإمكان الوصول إليه لأنَّ الطريق إليه قد بدَّدت معالمها رمال العاصفة.

ولعلَّ هذا يفسِّر مبنى الفقهاء بحجية خبر الثقة، لا لجهة أنَّ هذا الخبر يمثِّل قول النبيِّ ويطابقه واقعًا وفعلاً، بل لجهة أنَّه الخبر الأقرب إلى قول النبيِّ أو لجهة أنَّه الخبر الذي يجيز لنا الله التعبُّد بمعناه، بعدما أدرك الجميع أنَّ الوصول إلى القول الواقعيِّ والحقيقيِّ للنبيِّ، فضلاً عن معنى ومقصد قوله الفعليِّ، ما عاد بالإمكان الوصول إليه أو التعرُّف إليه، بحكم أنَّ قناة وصول الرسالة إلينا أصبحت مثقلة بالتشويشات التي غيَّرت معالم الرسالة نفسها. فالمسلمون يتعبَّدون بما هو أقرب إلى ما قاله الله وأراده، وليس إلى ما هو مطابق لهما.

مفهومُ الشهادةِ في المسيحيَّةِ والإسلامِ: غموضُ النصِّ المقدَّسِ وإفاضةُ النصوصِ البديلة

د. جيهان عامر [1]

مقدّمة

تعود أهمِّيَّة الشهادة في اتِّصالها بالظاهرة الدينيَّة إلى جمعها بين مستويَين في الصلة بين الإنسان وعقيدته: مستوى الإيمان الروحيِّ من جهة، ومستوى الفعل الماديِّ من جهة أخرى، باعتبار الشهادة في حدِّها العامِّ هي التضحية بالنفس في سبيل قيمة مطلقة مثل الدين أو الوطن.

غير أنَّ هذا الوضوح الظاهر يخفي في الحقيقة عددًا من المشاكل التي نادرًا ما يطرحها الضمير المؤمن، مكتفيًا بإسناد الشهادة إلى من يرى أنَّه يستحقُّها، معتقدًا أنَّه ينطلق في إسناد تلك المكانة من النصِّ المقدَّس نفسه.

وقد سمح لنا البحث في جذور الشهادة في الدينَين الإسلاميِّ والمسيحيِّ بالتوصُّل إلى نتيجة تتمثَّل في أنَّ هذا المصطلح ليس بالوضوح الذي يظنُّه الكثيرون في النصَّين المؤسِّسين، أي القرآن والعهد الجديد، ممّا فتح الباب أمام العديد من الإشكاليّات التي لم يحسم في الكثير منها حسمًا نهائيًّا رغم غزارة الجدل الذي أحاط بها.

١. الشهادة في النصِّ المقدَّس: في غموض المفهوم

أ- في النصِّ القرآنيِّ

إنَّ أبرز ما يلفت الانتباه في النصِّ القرآنيِّ حضور الجذر [ش-ه-د] فيه في عدد كبير من الآيات التي لا تتعلَّق بالشهادة بالمعنى الذي أشرنا إليه.

فمن المعاني التي يحملها هذا الجذر يمكن أن نذكر ما تفيده الآية ٢٨٢ من سورة البقرة والتي جاء فيها ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا

---

[1] كلِّيَّة الآداب والفنون والإنسانيّات جامعة منّوبة، تونس.

الأُخْرَى وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ الله وَأَقْوَمُ للشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلا تَرْتَابُوا إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا الله وَيُعَلِّمُكُمُ الله وَالله بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة ٢: ٢٨٢).

تبدو الشهادة في هذه الآية متعلِّقة بدور "قضائيٍّ" بالمعنى المعاصر للقضاء، أي بتحميل شخص ما أو عدد من الأشخاص مسؤوليَّة إثبات أنَّ معاملة ماديَّة ما قد تمَّت، من بيع أو شراء أو غيرهما، بحيث يشهد بحصولها إذا ما طلب منه ذلك. وبهذا، فمعنى الشهيد في هذا السياق هو أقرب إلى معنى الشاهد في الاستعمال القضائيِّ المعاصر.

ولنا في سورة المائدة آية ترد فيها الشهادة دالَّة على إثبات حقيقة ما ليست من باب المعاملات ضرورة؛ ونصُّ هذه الآية التي ترد على لسان النبيِّ عيسى هو: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الآية] (المائدة ٥: ١١٧).

ويرد الحديث عن "الشهادة" في الآية ٧٣ من سورة الأنعام والتي نصُّها: ﴿وَهُوَ الذِي خَلَقَ السَمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الحَقُّ وَلَهُ المُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُورِ عَالِمُ الغَيْبِ وَالشَهَادَةِ وَهُوَ الحَكِيمُ الخَبِيرُ﴾ (الأنعام ٦: ٧٣).

فتبدو الشهادة من خلال سياق هذه الآية مقابلة للغيب، فتفيد كلَّ ما يمكن إدراكه بالحواسِّ على عكس عالم الغيب المتعالي عن الحسِّ الماديِّ.

إنَّ أبرز الدلالات التي يمكن لنا استخراجها من الآيات السابقة تتمثَّل خاصَّة في معاينة الشيء أي الوقوف على وجوده الفعليِّ ثمَّ إمكانيَّة الإعلان عنه للغير. فالشهادة حسب السياقات القرآنيَّة تكاد تنحصر في العلم بالشيء وإمكانيَّة الإعلام به، ولا نجد تركيزًا على الدلالة التي اكتسبتها هذه الكلمة في النصوص الموازية، أي الموت في سبيل الله والارتقاء إلى مصافِّ الموعودين بالجنَّة ذوي المكانة الرفيعة عند الملإ الأعلى.

ويمكن أن نشير مع ذلك إلى ما تتميَّز به بعض الآيات القرآنيَّة من ذكر للشهداء في سياق يبدو فيه القصد إلى تصنيفهم كما لو كانوا يمثِّلون طبقة عالية

الشأن من المنظور القرآنيّ، فيطرأ على الموقف التفسيريّ ممثّلا في الطبريّ بعض التردُّد إزاء دلالة الشهيد في هذه الآيات، وهي: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النبيئِينَ وَالصدِّيقِينَ وَالشُهَدَاءِ وَالصَالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (النساء ٤: ٦٩)[٢] و﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَبِيِّينَ وَالشُهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ (الزمر ٣٩: ٦٩)[٣] و﴿وَالذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصدِّيقُونَ وَالشُهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الجَحِيمِ﴾ (الحديد ٥٧: ١٩)[٤] من سورة الحديد.

---

[٢] يقول الطبريّ (تــ٣١٠هـــ) في تفسير هذه الآية: "﴿وَالشُهَدَاءُ﴾ وهم جمع شهيد: وهو المقتول في سبيل الله، سُمِّي بذلك لقيامه بشهادة الحقِّ في جنب الله حتّى قُتل"؛ الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، المجلّد السابع، القاهرة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ص٢١٢.

[٣] ويفسِّر الطبري كلمة الشهداء الواردة في هذه الآية بقوله: "يعني بالشهداء أمَّة محمّد صلّى الله عليه وسلَّم، يستشهدهم ربُّهم على الرسل، فيما ذكرت من تبليغها رسالة الله التي أرسلهم بها ربُّهم إلى أممها، إذا جحدت أممهم أن يكونوا أبلغوهم رسالة الله"؛ الطبري، **جامع البيان**، م س، المجلّد ٢٠، ص ٢٦٢.
ويضيف معلّقا على قول من اعتبر الشهداء المذكورين في الآية هم المقتولون في سبيل الله: "وقيل: عنى بقوله ﴿وَالشُهَدَاءُ﴾: الذين قُتلوا في سبيل الله. وليس لما قالوا من ذلك في هذا الموضع كبير معنى؛ (...) وفي ذلك دليل واضح على صحَّة ما قلنا، من أنّه إنّما دُعي بالنبيِّين والشهداء، للقضاء بين الأنبياء وأممها، وأنَّ الشهداء إنّما هي جمع شهيد، الذين يشهدون للأنبياء على أممهم، كما ذكرنا"؛ الطبري، **جامع البيان**، م س، المجلّد ٢٠؛ ص ص٢٦٢-٢٦٣.

[٤] ويبدو موقف الطبري من الشهداء المذكورين في هذه الآية غير واضح تمام الوضوح؛ فهو يقدِّم عددًا من التفاسير لهذه العبارة وهي:

- "ذكروا الشهداء، فقال عبد الله: الرجل يقاتل للذِّكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، والرجل يقاتل للدنيا، والرجل يقاتل للسمعة، والرجل يقاتل للمغنم (...) والرجل يقاتل يريد وجه الله، والرجل يموت على فراشه وهو شهيد"؛ الطبري، **جامع البيان**، م س، المجلّد ٢٢، ص ٤١٤.
- "كلُّ مؤمن شهيد"، ص ٤١٤.
- "سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: "مؤمنو أمّتي شهداء"، ص ٤١٥.
- "الشهداء عند ربِّهم في هذا الموضع: النبيُّون الذين يشهدون على أممهم"، ص ٤١٥.
- "الشهداء الذين قُتلوا في سبيل الله، أو هلكوا في سبيله"، ص٤١٥.

وإجمالاً، يُعتبر الشهيد من المنظور السنِّيّ (بالاعتماد على تفسير الطبريّ) هو من يُقتل في سبيل الله، ولكنَّه يُعتبر أحيانًا أخرى من يَعلم بالشيء ويُعلم به، وإن كان سياق هذه الآيات لا يبرِّر الاختلاف في تأويل الشهادة فيها جميعًا[٥].

أمّا الموقف الشيعيُّ كما يدلُّ عليه تفسير الطبرسيّ (تــ٥٤٨هــ)، فلا يكاد يختلف عن الموقف السنِّيّ، إذ يتراوح بين اعتبار الشهيد هو المقتول في سبيل الله وبين الاقتصار على معنى إثبات حقيقة ما[٦].

ونجد ما يقرب من هذه الظاهرة في المسيحيَّة التي لا تنحصر دلالة الجذر [ش-ه-د] فيها في الموت في سبيل الله.

ب- في العهد الجديد

إنَّ أصل كلمة شهيد باللسان الغربيّ أي "martyr" هو اللفظ "μάρτυς" الذي يفيد الشاهد في السياق القضائيّ[٧]. "فالشاهد شخص شاهد أحداثًا معيَّنة أو يعرف

---

[٥] راجع
J.J. DONOHUE, (1998), « For Truth and Justice: Martyrdom in the Three Religious Traditions », *In : Faith, Power, and Violence: Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present,* Orientalia Christiana Analecta, N°258, pp. 91-92.

[٦] يفسِّر الطبرسي كلمة الشهداء الواردة في الآية ٦٩ من سورة النساء بقوله: "يعني المقتولين في الجهاد وإنّما سُمِّي الشهيد شهيدًا لقيامه بشهادة الحقّ على جهة الإخلاص وإقراره به ودعائه إليه حتّى قتل وقيل إنّما سُمِّي شهيدًا لأنَّه من شهداء الآخرة على الناس وإنّما يستشهدهم الله بفضلهم وشرفهم فهم عدول الآخرة"؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، نسخة إلكترونيَّة أعدَّها المجمع العالميُّ لآل البيت، على الموقع التالي: www.ahlul-bayt.org المجلَّد ٣، ص ٦٨.

أمّا عن الآية ٦٩ من سورة الزمر، فيقول: "والشهداء هم الذين يشهدون للأنبياء على الأمم بأنَّهم قد بلَّغوا وإنَّ الأمم قد كذبوا (...) وقيل هم الذين استشهدوا في سبيل الله (...) وقيل هم عدول الآخرة يشهدون على الأمم بما شاهدوا (...) وهذا كما جرت العادة بأنَّ القضاء يكون بمشهد الشهداء والعدول وقيل هم الحفظة من الملائكة"؛ *المصدر السابق*، المجلَّد ٨، ص ٢١٩.

ويفسِّر الطبرسي الشهداء الوارد ذكرهم في الآية ١٩ من سورة الحديد بقوله: "المراد بالشهداء الأنبياء (عليهما السلام) [كذا] الذين يشهدون للأمم وعليهم (...) وقيل هم الذين استشهدوا في سبيل الله"؛ *المصدر السابق*، المجلَّد ٩، ص ٢٠٦.

[٧] راجع

أشخاصًا أو وقائع معيَّنة وهو بالتالي قادر، في حال محاكمة أو ظروف قضائيَّة أخرى، على أن يعرض شفهيًّا ما يعرفه لكونه قد عاينه وسمعه"[8].

تبدو دلالة الجذر [ش-ه-د] على معنى الشهادة أوضح في العهد الجديد منها في النصِّ القرآنيّ. فعلى سبيل المثال، يرد في سفر أعمال الرسل وصف لمشهد "رجم إسطفانس أوَّل شهداء المسيحيَّة": (فَلَمَّا سَمِعُوا ذَلِكَ اسْتَشَاطَتْ قُلُوبُهم غَضَبًا، وَجَعَلُوا يَصْرِفُونَ الأَسْنَانَ عَلَيْهِ. فَحَدَّقَ إِلَى السَمَاءِ وَهْوَ مُمْتَلِئٌ مِنَ الرُوحِ القُدُس، فَرَأَى مَجْدَ الله وَيَسُوعَ قَائمًا عَنْ يَمِينِ الله. فَقَالَ: هَا إِنِّي أَرَى السَمَاوَاتِ مُتَفَتِّحَةً، وَابن الإِنْسَانِ قَائمًا عَنْ يَمِينِ الله. فَصَاحُوا صِيَاحًا شَدِيدًا، وَسَدُّوا آذَانَهُمْ وَهَجَمُوا عَلَيْهِ هَجْمَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، فَدَفَعُوهُ إِلَى خَارِجِ المَدِينَةِ وَأَخَذُوا يَرْجُمُونَهُ. أَمَّا الشُهُودُ فَخَلَعُوا ثِيَابَهُمْ عِنْدَ قَدَمَيْ شَابٍّ يُدْعَى شَاوُلَ. وَرَجَمُوا إِسْطِفَانِسَ وَهْوَ يَدْعُو فَيَقُولُ: رَبِّ يَسُوعَ، تَقَبَّلْ رُوحِي)[9].

نرى أنَّ هذا المثال قد جمع بين الشهادة بالمعنى الماديِّ الذي رأيناه في النصِّ القرآنيِّ، من خلال الحديث عن "الشهود"، والشهادة بالمعنى المقدَّس في الحديث عن إسطفانس باعتباره (أَوَّلَ شُهَدَاءِ المَسِيحِيَّةِ) وهو أوَّل من اقتدى بيسوع المسيح في التضحية بنفسه من أجل الجماعة[10].

وتحضر الشهادة في العهد الجديد في الكثير من السياقات الأخرى التي تفيد فيها المعنى الذي وجدناه في النصِّ القرآنيِّ، أي مجرَّد العلم بالشيء والإعلام به؛ ومن ذلك يمكن أن نذكر ورود أنَّ (بُطْرُسَ يَشْهَدُ بِلاهُوتِ يَسُوعَ) في إنجيل متّى[11].

Catholicisme hier aujourd'hui demain, Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille par G. MATHON, G.-H. BAUDRY et P. GUILLUY, Lethouzey et Ané, Paris, 2002, article « MARTYR, MARTYRE ».

[8] جان لوي لوبا، "بفضل يسوع قد نزلت السماء في الأرض"، *الواحة*، العدد ٧، ٢٠٠٨، ص ٣٣.

[9] **أعمال الرسل**:٧/٤٣-٦٠؛ وكذلك الحديث عن (اسْتِشْهَادِ يُوحَنَّا المَعْمَدَان)؛ متّى:١٤/٣-٢٠.

[10] راجع

S. KHALIL, (2008), « Le martyre dans l'Islam actuel », *In* : *Oasis,* N°7, p. 43.

[11] متّى:١٦/٢-١٦.

وفي إنجيل لوقا يصف يسوع رفاقه بأنَّهم (شُهُودٌ): (وَقَالَ لَهُمْ: كُتِبَ أَنَّ المَسِيحَ يَتَأَلَّمُ وَيَقُومُ مِنْ بَيْنِ الأَمْوَاتِ فِي اليَوْمِ الثَّالِثِ، وَتُعْلَنُ بِاسْمِهِ التَّوْبَةُ وَغُفْرَانُ الخَطَايَا لِجَمِيعِ الأُمَمِ، اِبْتِدَاءً مِنْ أُورُشَلِيمَ. وَأَنْتُمْ شُهُودٌ عَلَى هَذِهِ الأُمُورِ)[١٢].

فيبدو من خلال هذه النماذج إذن أنَّ الشهادة في العهد الجديد لم تكن تعني تحديدًا الموت في سبيل الله، بل كانت تفيد ذلك المعنى، إضافة إلى معنيَي العلم بالشيء والإعلام به[١٣].

واللافت للنظر خاصَّة هو الاشتراك بين النصِّ القرآنيِّ ونصِّ العهد الجديد في تعدُّد المعاني التي يفيدها جذر [ش-ه-د]، وهي معانٍ لا نلمس قصدًا واضحًا إلى رفعها إلى مستوى الركن الإيمانيِّ أو الدور العقديِّ المحدَّد، كما سيستقرُّ لاحقًا.

فيبدو لنا أنَّ مفهوم الشهيد بمعنى الشخص الذي يضحِّي بنفسه في سبيل الله هو من المفاهيم التي استقرَّت مصطلحًا دينيًّا قائمًا بذاته بعد العهد التأسيسيِّ في كلتا العقيدتَين الإسلاميَّة والمسيحيَّة، نتيجة لظروف فرضها واقع الناس، ولذلك كان من الطبيعيِّ أن تطرأ وجوه من التطوُّر على المفهوم، وأن تطرح حوله العديد من الأسئلة التي وُظِّف النصُّ التأسيسيُّ للإجابة عنها.

٢. الشهادة في النصِّ الموازي: تطويع النصِّ لاحتياجات الجماعة

أ- في الإسلام

إنَّ الطريف في سيرورة التطوُّر الدلاليِّ الذي عرفه لفظ الشهيد في الإسلام هو أنَّه قد وقع "استنباط" مفهومه لا من الآيات التي تحمل الجذر [ش-ه-د] (والتي رأينا خلوَّها من المعنى الذي سيتأسَّس لاحقًا) بل من آيات يمكننا اعتبارها "بديلة" من قبيل ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الذِّينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران ٣: ١٦٩)، و ﴿وَلا تَقُولوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة ٢: ١٥٤).

---

[١٢] لوقا:٢٤/٤٥-٥٣.

[١٣] ويمكن التوسُّع في هذا الشأن بالعودة إلى:
Dictionnaire de théologie fondamentale, Sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Editions Bellarmin, Montréal et Editions du Cerf, Paris, 1992, article « MARTYRE ».

وإضافة إلى ذلك، فيمكن القول إنَّ حادثة تاريخيَّة مثَّلت منعرجًا حاسمًا في المسار الدلاليِّ الذي عرفه مصطلح الشهيد، وهي وقعة أحد التي حصلت في السنة الثالثة للهجرة.

فما ترويه لنا الكتب التاريخيَّة القديمة عن هذه الحادثة هو أنَّ النبيَّ محمّدًا أمر من كان معه من المسلمين بدفن موتاهم حيث قتلوا دون غسلهم ولا تكفينهم.

وهذا ما يستند إليه الطبريُّ في تأويل الآية التي أشرنا إليها من سورة آل عمران، فيقول: "وقوله: ﴿الذّينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ يعني: الذين قُتلوا بأحد من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم ﴿أَمْوَاتًا﴾. يقول: ولا تحسبنَّهم يا محمّد أمواتا، لا يحسُّون شيئًا، ولا يلتذُّون، ولا يتنعَّمون، فإنَّهم أحياء عندي، متنعِّمون في رزقي، فرحون مسرورون بما آتيتهم من كرامتي وفضلي، وحبوتهم به من جزيل ثوابي وعطائي"[١٤].

ويذهب الطبرسيُّ في تفسير هذه الآية إلى نفس ما وجدناه لدى الطبريِّ تقريبًا؛ فيذكر أنَّ "النبيَّ صلّى الله عليه وآله وسلَّم قال: لمّا أُصيب إخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم في حواصل طير خضر ترد أنهار الجنَّة وتأكل من ثمارها"[١٥].

ويمكن أن نخلص من هذا التشابه بين التفسيرَين إلى أنَّ الضميرَين السنِّيِّ والشيعيِّ لا يختلفان في هذا الصدد، ممّا يتيح لنا القول إنَّ غزوة أحد صارت تمثِّل نموذجًا لدى الضميرَين السنِّيِّ والشيعيِّ من حيث الموقف من الموت في سبيل الله، أي الحضُّ عليه بترغيب الأحياء في مصير الأموات في سبيل الله.

ومن هذا المنطلق، اِعتُبر الشهيد هو الشخص الذي يفارق الحياة الدنيا ويبقى حيًّا في جوار الملإ الأعلى إكرامًا له على تضحيته بنفسه في سبيل الله. وهو ما أشار إليه ابن منظور (ت ٧١١هـ) في لسان العرب محاولاً تبرير المعنى الذي أُسند إلى الشهيد، فيقول: "سُمِّي الشهيد شهيدًا لأنَّ الله وملائكته شهود له بالجنَّة، وقيل: سمُّوا شهداء لأنَّهم ممَّن يُستشهد يوم القيامة مع النبيِّ صلّى الله عليه وسلَّم على الأمم الخالية"[١٦].

---

[١٤] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، م س، الجزء السادس، ص ص ٢٢٧-٢٢٨.

[١٥] الطبرسي، **جامع البيان**، م س، المجلَّد الثاني، ص ٢٤٩.

[١٦] ابن منظور، **لسان العرب**، ط ١، بيروت، دار صادر ٢٠٠٠، مادَّة [ش-ه-د].

والأرجح – في تقديرنا – أنَّ ما دفع بالنبيِّ إلى ذلك الإجراء التبسيطيِّ في طقوس الدفن بُعيْد وقعة أحد كان اضطراره هو وجماعته إلى ذلك نظرًا إلى الظروف الماديَّة المعقَّدة التي تعذَّر معها غسل أجساد القتلى وتكفينهم.

غير أنَّ ما حصل هو أنَّ العلماء المسلمين قد وقعوا فيما يمكن اعتباره "نمذجة" وقعة أحد، فصارت معيارًا يُقتدى به في التعامل مع أجساد القتلى في المعارك التي يخوضها المسلمون ضدَّ من اعتبروا "كفّارًا"؛ ومن ثمَّ صار عدم غسل القتلى وتكفينِهم أمارة على رفعهم إلى مصافٍ الشهداء.

ويدعم الطبريُّ التفسير الذي يقدِّمه للآية السابقة بإيراد حديث نبويٍّ جاء فيه: "لمّا أُصيب إخوانكم بأحد، جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر، ترد أنهار الجنَّة، وتأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظلٍّ العرش، فلمّا وجدوا طيب مشربهم ومأكلهم وحسن مقيلهم، قالوا: يا ليت إخواننا يعلمون ما صنع الله بنا؛ لئلاَّ يزهدوا في الجهاد ولا ينكلوا عن الحرب، فقال الله تبارك وتعالى: أنا أبلِّغهم عنكم، فأنزل الله عزَّ وجلَّ على رسوله هؤلاء الآيات"[١٧].

وبهذا، إكتسبت الشهادة معنى الموت في سبيل إعلاء كلمة الله، واحتفظت بالدلالة الأصليَّة التي كانت تحملها في النصِّ القرآنيِّ وهي المعاينة والإعلام؛ فصار الشهيد هو من يموت في سبيل الله ويصير مطَّلعا على أحوال الملإ الأعلى أو واسطة بين الله وعباده. هذا على الصعيد المفهوميِّ، أمّا في مستوى الممارسة، فقد صار الشهيد يُعرف بأنَّه لا يُغسل ولا يكفَّن اقتداء بالموقف من موتى أحد.

وبمجرَّد أن انعتق المفهوم من الإسار الدلاليِّ "الأوَّل"، وقعت توسعته بجعله يستوعب القضايا التي طرأت على واقع المسلمين بعد عصر الدعوة: فظهرت مشاكل حاول العلماء التصدِّي لها بتوظيف النصِّ القرآنيِّ ونصِّ الحديث النبويِّ، من قبيل ما حصل فيما سمِّي بـ"حروب الردَّة" بعيد العهد النبويِّ، وهي تلك التي اقتتل فيها المسلمون فيما بينهم: فصارت الشهادة لا تقتصر على من يموت في حرب الكافر؛ وظهرت أيضًا مشاكل أحرجت الضمير المسلم ومنها خاصَّة المعارك التي حصلت بين عليّ بن أبي طالب (تـ٤٠هـ) ومعاوية بن أبي سفيان

---

[١٧] الطبري، **جامع البيان**، م س، الجزء السادس، ص ٢٢٨.

(تـــ٦٠هــ)، ثمَّ بين الحسين بن عليّ (تـــ٦١هــ) ويزيد بن معاوية (تـــ٦٤هــ)؛ فقد رفع الشيعة عليًّا والحسين إلى رتبة الشهداء وبقي الضمير السنّيُّ في حيرة إزاء الموقف من طرفَي النزاع في كلتا المواجهتَين[18].

وقد حاول الضمير المسلم التصدِّي لعديد الأسئلة التي طُرحت بعد المرحلة التأسيسيَّة، مثل ما يتعلَّق بسبب الموت ووقته، فتفنَّن المسلمون في وضع "مراتب" أو "درجات" للشهداء، واعتبروا أنَّ الشهداء ينقسمون إلى مراتب نذكر منها خاصَّة:

١. شهيد الدنيا والآخرة
٢. شهيد الدنيا
٣. شهيد الآخرة[19].

---

[18] ويمكن أن نلمس الموقف الشيعيَّ من شهادة الحسين لدى عليّ شريعتي مثلاً في اعتباره أنَّ "الحسين عبارة عن فرد ذاب وضحّى بنفسه بأروع صورة يمكن أن يتصوَّرها إنسان، ضحّى بنفسه بخلوص مطلق في سبيل "مقدَّسات" مطلقة، فتحوَّل إلى قدسيَّة مطلقة، وصار ذاتَ تلك المقدَّسات التي راح ضحيَّتها"، عليّ شريعتي، **الحسين وارث آدم**، ترجمة ودراسة وتعليق ابراهيم دسوقي شتّا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤، ص ٢٩٧.

أمّا الموقف السنّيُّ، فيمكن أن نمثِّل له بما يذكر ابن خلدون (تـــ٨٠٨هــ) في مقدِّمته بخصوص الموقف من الحسين بن عليّ: " وأمّا الحسين فإنَّه لمّا ظهر فسق يزيد عند الكافَّة من أهل عصره، بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره. فرأى الحسين أنَّ الخروج على يزيد متعيّن من أجل فسقه لا سيَّما من له القدرة على ذلك، وظنَّها من نفسه وأهليَّته وشوكته. فأمّا الأهليَّة فكانت كما ظنَّ وزيادة. وأمّا الشوكة فغلط يرحمه الله فيها؛ لأنَّ عصبيَّة مضر كانت في قريش وعصبيَّة قريش في عبد مناف، وعصبيَّة عبد مناف إنَّما كانت في بني أميَّة، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس، ولا ينكرونه وإنَّما نسي ذلك أوَّل الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق، وأمر الوحي وتردُّد الملائكة لنصرة المسلمين. (...) فقد تبيَّن لك غلط الحسين؛ إلا أنَّه في أمر دنيويٍّ لا يضرُّه الغلط فيه (...)"، ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون المسمّى كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ١٩٩٢، المجلَّد الأوَّل: المقدِّمة، ص ٢٢٨.

[19] عبد الرحمان بن غرمان بن عبد الله الكريمي العمري، أحكام الشهيد في الفقه الإسلاميِّ، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفقه، جامعة أمِّ القرى، ١٤٢٠هــ، ص ص ٧٤-٧٥، على الرابط التالي:
http://www.archive.org/download/alshheed/alshheed.pdf;

وقد أدخل بعض الفقهاء في هذه القائمة أولئك الذين ماتوا بسبب مرض أو حادث (كالطاعون) والغرقى والمحروقين. وقد عبَّر ابن منظور عن حرج الضمير المسلم إزاء مفهوم الشهادة الذي انعتق من إسار النصِّ القرآنيِّ، فقال: "الشهيد في الأصل من قُتل مجاهدًا في سبيل الله، ثمَّ اتُّسِع فيه فأطلق على من سمّاه النبيُّ صلّى الله عليه وسلَّم من المبطون والغرق والحرِق وصاحب الهدم وذات الجنب وغيرهم"[20].

وتجدر الإشارة إلى الموقف الشيعيِّ الذي زاد في فتح آفاق الشهادة حتّى صارت تشمل كلَّ من يتعرَّض لملاحقة النظام السياسيِّ[21].

ويبدو إذن جليًّا أنَّ هذه القضايا وهذه المراتب لا تتِّصل اتِّصالاً مباشرًا بالنصِّ القرآنيِّ الذي أصبح يوظَّف لدعم مواقف العلماء على سبيل التأويل لا غير.

ب- في المسيحيَّة

لقد ظهرت مشاكل كثيرة في المسيحيَّة متعلِّقة بالشهادة، وتحديدًا بمن يستحقُّ لقب الشهيد. فطرح علماء الدين مسألة مراتب الشهداء، ومن بينهم القدِّيس برنار (†١١٥٣م) الذي أثار إشكاليَّة ما إذا كان شرط الشهيد جمعَه بين الفعل (أي الموت فعلاً في سبيل الله) والإرادة (أي مجرَّد الرغبة الصادقة في الموت من أجل إعلاء كلمة الله)، أو اقتصارَه على الإرادة دون الفعل أو على الفعل دون الإرادة[22].

J.J. DONOHUE, (1998), « For Truth and Justice: Martyrdom in the Three Religious Traditions », In *Faith, Power, and Violence: Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present,* Orientalia Christiana Analecta, N°258, p. 92.

[20] ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة [ش-ه-د].

[21] راجع

J.J. DONOHUE, *Ibid.* p. 93.

[22] راجع

Dictionnaire de théologie catholique, Librairie Letouzey et Ané, Paris,1928, article « MARTYRE »; C. JOURNET, « Pour une théologie du martyre », In *Études carmélitaines : Limites de l'humain,* pp. 222-223.

وقد اعتُبر المسيح شهيدًا بالمعنى المطلق، أي رمزًا للشهادة باعتبار أنَّه تعرَّض للعذاب في سبيل شعبه وضحّى بنفسه من أجله[٢٣].

وفي مرحلة موالية، عرف مفهوم الشهيد تطوُّرا دلاليًّا رافقته العديد من القضايا التي طرأت على واقع الجماعة المسيحيَّة ولم يحسم في شأنها حسمًا نهائيًّا[٢٤].

وفي اعتقادنا أنَّ أبرز العوامل التي أدَّت إلى هذا التطوُّر تلك المعاناة التي حصلت للمسيحيِّين في عهودهم الأولى وتمسُّكهم بولائهم للمسيح ولا سيَّما أمام نيرون[٢٥] الذي اتَّهمهم بحرق روما وسلَّط عليهم وجوه العذاب[٢٦]؛ فصارت عبارة الشهادة "تنطبق أكثر فأكثر على العذابات المؤدِّية إلى الموت، والتي تحمَّلها "الشهداء بسبب إيمانهم. [و]بكلمة أخرى: ليس الشهيد شاهدًا لأنَّه يتألَّم، بل هو يتألَّم لأنَّه قد شهد للمسيح بكلامه واعترف له"[٢٧].

فطُرحت مسألة شهادة النساء واعتُبر المعيار في قبولها أو عدمه هو ما إذا كانت المرأة قد لقيت حتفها حفاظًا على شرفها أو استجابة لإرادة الله، مثل حالة القدِّيسة بيلاجيا (Sainte PÉLAGIE) (†٣٠٣م) التي ألقت بنفسها هي وأمُّها وأخواتها في الماء حفاظًا على شرفهنّ. فاعتبرهنَّ القدِّيس أوغسطينوس (†٤٣٠م) شهيدات ولم يوافقه عدد من العلماء في ذلك[٢٨].

---

[٢٣] راجع

J.J. DONOHUE, *Ibid.* p. 88 ; C. JOURNET, « Pour une théologie du martyre », *In* : *Études carmélitaines : Limites de l'humain*, p. 216.

[٢٤] راجع

Dictionnaire de théologie fondamentale, Ibid. article « MARTYRE ».

[٢٥] نيرون أو نيرو (٣٧-٦٨) كان خامس وآخر إمبراطور في الإمبراطوريّة الرومانيّة من السلالة اليوليوكلوديّة (من أغسطس حتّى نيرون) (٢٧ ق.م. - ٦٨ م)؛ ويكيبيديا الموسوعة الحرَّة؛ على الموقع التالي:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D9%8A%D8%B1%D9%88%D9%86

[٢٦] راجع

J.J. DONOHUE, *Ibid.* p. 90.

[٢٧] جان لوي لوبا، "بفضل يسوع قد نزلت السماء في الأرض"، *الواحة*، العدد ٧، ٢٠٠٨، ص ٣٥.

[٢٨] راجع

Dictionnaire de théologie catholique, Ibid. article « MARTYRE ».

وتناول العلماء بالطرح مسألة من ينتحر تجنُّبا لفتك العدوّ به، حتّى وإن كان تعرُّضه للخطر نتيجة عقيدته وتمسُّكه بها، وقد كان هذا الفعل مرفوضًا من الكنيسة في عصورها الأولى، ثمَّ تطوَّر موقفها إزاءه واعتبرت أنَّ من يقوم بذلك شهيد لأنَّ دافعه إلى ذلك هو تمسُّكه بعقيدته وإخلاصه لها[٢٩].

وبهذا، اتَّسعت المسافة بين الدلالة الأولى للشهيد في المسيحيَّة، وما طرأ عليها من تحوُّل: فلم يعد الشهيد هو من يموت من أجل المسيح وحسب، بل صار البعض يُعتبرون شهداء حتّى وإن نجَوا من الموت بمعجزة، كما ذهب إلى ذلك القدِّيس توما (†١٢٧٤م) الذي اعتبر أنَّ هؤلاء شهداء لأنَّهم قد عانوا العذاب من أجل المسيح على أيِّ حال: وبهذا لم يعد الموت شرطًا لا بدَّ منه في إسناد مرتبة الشهادة[٣٠].

وزاد المفهوم اتِّساعا بالتقدُّم في الزمن: فبعد أن كان شرط الشهادة هو الموت في سبيل العقيدة كما بيَّنّا، عدَّ التعرُّض الى التعذيب كافيًا للارتقاء إلى مصافِّ الشهداء. فطرح دومِنغو صوتو (DE SOTO) (†١٥٦٠م) المسألة على النحو التالي: فإن كان الجرح قاتلاً في ذاته ولكنَّه شفاه طبيب فلا شهادة؛ أمّا إن كان الجرح غير قاتل في ذاته ولكنَّه أدّى إلى الموت لتعذُّر العلاج المناسب له، فقد ميَّز بين حالتَين فرعيَّتَين: الأولى أنَّه ليس شهيدًا من لم يستعن بطبيب والحال أنَّه كان بوسعه فعل ذلك (فصار كما لو أنَّه طلب الموت على نحو مبالغ فيه)؛ والثانية أنَّه إن تعذَّر عليه الاستشفاء فهو شهيد[٣١].

ومن القضايا التي طُرحت على رجال الدين ولم يحسموا فيها بموقف جامع مسألة سنِّ الشهيد أي ما إذا كان طفلاً أو كهلاً، وكذلك مسألة السلامة العقليَّة وهل هي شرط لاعتبار الشخص شهيدًا أم لا[٣٢]؛ وكلُّها قضايا طُرحت في واقع

---

[٢٩] المصدر السابق.

[٣٠] المصدر السابق.

[٣١] راجع

Dictionnaire de théologie catholique, Ibid. article « MARTYRE ».

[٣٢] المصدر السابق.

المسيحيِّين ولم يجتمع عليها رأيهم كما هو الحال في القضايا التي ظلَّت خلافيَّة في الفكر الإسلاميّ.

فنرى من خلال هذه الأمثلة القليلة التي اقتصرنا عليها أنَّ مفهوم الشهيد قد عرف تحوُّلا عميقًا في انتقاله من النصِّ المؤسِّس إلى النصوص الموازية له؛ ثمَّ أسندت تلك النصوص إلى لفظ الشهيد دلالة الموت في سبيل الله، واستعاضت عمّا بدا "شحًّا" في النصِّ المؤسِّس بالإفاضة في القضايا الطارئة بخصوص هذا المفهوم، موظِّفة ذاك النصَّ على سبيل التأويل الذي يخدم مقاصد علماء الدين في المسيحيَّة والإسلام[٣٣].

خاتمة

لقد سمح لنا تتبُّع لفظ الشهيد في تحوُّل مفهومه من النصِّ المؤسِّس إلى النصوص الموازية له في المسيحيَّة والإسلام بالوقوف على ظاهرة بالغة الأهمِّيَّة في التعامل مع النصوص المقدَّسة على وجه العموم. فقد رأينا كيف انتقل المفهوم من الدلالة على الإعلام بالشيء، إلى ضحايا الحروب الدينيَّة، فإلى الدلالة على ضحايا الحروب عامَّة، ثمَّ إلى الموت من أجل قضيَّة يؤمن بها الشخص الذي يتعرَّض للعنف[٣٤].

ويسمح لنا هذا باستخلاص أنَّ ما يسنده الضمير المؤمن من دلالات إلى الألفاظ قد لا ينبع بالضرورة من النصِّ المقدَّس، وأنَّه يحرص - مع ذلك - على ادِّعاء التقيُّد بالنصِّ المقدَّس - بوعي أو بدون وعي - بحيث يبدو للوهلة الأولى متحرِّرًا منه في توليد المفاهيم، ولكنَّه لا يلبث أن يرتدَّ إليه فيتأوَّله بحيث يحتجُّ به في تأسيس تلك الدلالات التي يطرحها واقع المؤمنين في ظرف زمنيٍّ حضاريٍّ لا يتماثل بالضرورة وزمن الدعوة، زمن مجتمع التلقِّي.

ويمكن لنا أن نخلص من هذا التحليل إلى أنَّ المسافة الفاصلة بين النصِّ المؤسِّس والنصِّ الموازي له هي طبيعيَّة، لأنَّها نتيجة للفارق بين ثبات النصِّ

---

[٣٣] المصدر السابق.

[٣٤] راجع

L. BOFF, (1983), « Le martyre: Essai de réflexion systématique », *In* : *Concilium*, N°183, p. 30.

المقدَّس عامَّة، وتطوُّر واقع الناس الذي تطرأ فيه قضايا لم تُطرح في زمن الدعوة، فتُقترح إزاءها حلول تستجيب في حقيقتها لشروط الاجتماع البشريّ. غير أنَّ الضمير المؤمن سرعان ما يحاول إسباغ هالة من القداسة على تلك الحلول بربطها بالنصِّ المؤسِّس.

وهكذا، تحوّلت أحكام الشهادة من أحكام زمنيَّة بشريَّة إلى أحكام دينيَّة مقدَّسة، ولم تنفِ تلك القداسة بقاء المفهوم منفتحًا على دلالات متجدِّدة كما رأيناه في أحداث الثورة في تونس مؤخَّرًا: ففي تقديرنا، سيبقى هذا المفهوم منفتحًا على مختلف الظواهر الاجتماعيَّة والأحداث التي تطرأ على واقع الناس، وسيكتسب دلالات يُسعى بها إلى احتواء الهواجس العقديَّة والسياسيَّة المتجدِّدة[٣٥].

---

[٣٥] ومن ذلك ما يمكن اعتماده من حلول اشتقاقيَّة لحلٍّ مختلف الدلالات التي تتولَّد من الجذر [ش-ه-د] في العربيَّة، مثل "الاستشهاد" باعتباره دالاً على القصد إلى الموت في سبيل قضيَّة ما، ومثل التفرقة بين الشهيد والشاهد باعتبار الصيغة الثانية ألصق بالحقل القانونيّ...

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

ما هي المسارات التي سلكها الكلام الإلهيّ منذ تلقّيه، إلهامًا أو وحيًا، حتّى إقراره كتابًا مقدّسًا في كلٍّ من المسيحيّة والإسلام؟
ما هي المبادىء التي تحكم ترتيب أجزائه وتركيبته ووظيفته وتلك المعتمدة في فهمه في كلٍّ من الديانتَين؟
لقد حاول مؤتمر كلّيّة العلوم اللاهوتيّة والدراسات الرعائيّة في الجامعة الأنطونيّة الذي انعقد في ٢٤ و٢٥ حزيران ٢٠١١، الإجابة على هذه الأسئلة التي تطال طبيعة النصّ الدينيّ وموقعه في المسيحيّة والإسلام، موزّعًا إسهاماته على محاور أربعة يقع اثنان منها تحت عنوان طبيعة النصّ (تجربة الوحي أو التنزيل، وتكوُّن النصّ الدينيّ) وثلاثة تحت عنوان موقع النصّ في الأنظومة الدينيّة (مكانة النصّ الدينيّ ووظيفته، مبادىء تأويل النصّ الدينيّ، تلقّي النصّ وفهمه في الحاضر).
على أنّ فرادة المؤتمر، البيّنة في أعماله، تبقى في انفتاحه على أصالة التعدُّد والاختلاف بين المنظومات الدينيّة وداخل كلٍّ منها.

منشورات الجامعة الأنطونيّة
كلّيّة العلوم اللاهوتيّة والدراسات الرعائيّة
ISBN 978-9953-552-32-3